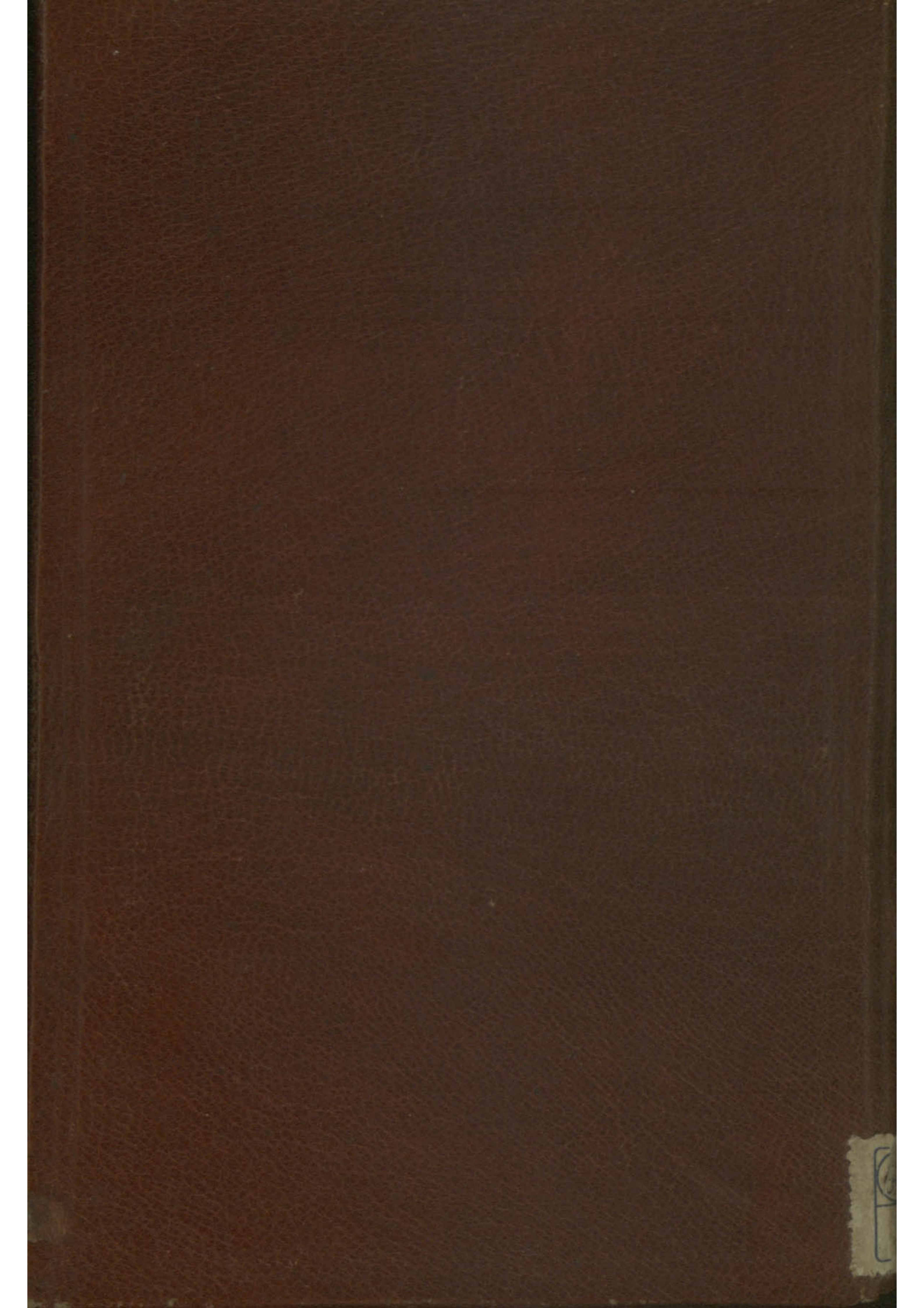
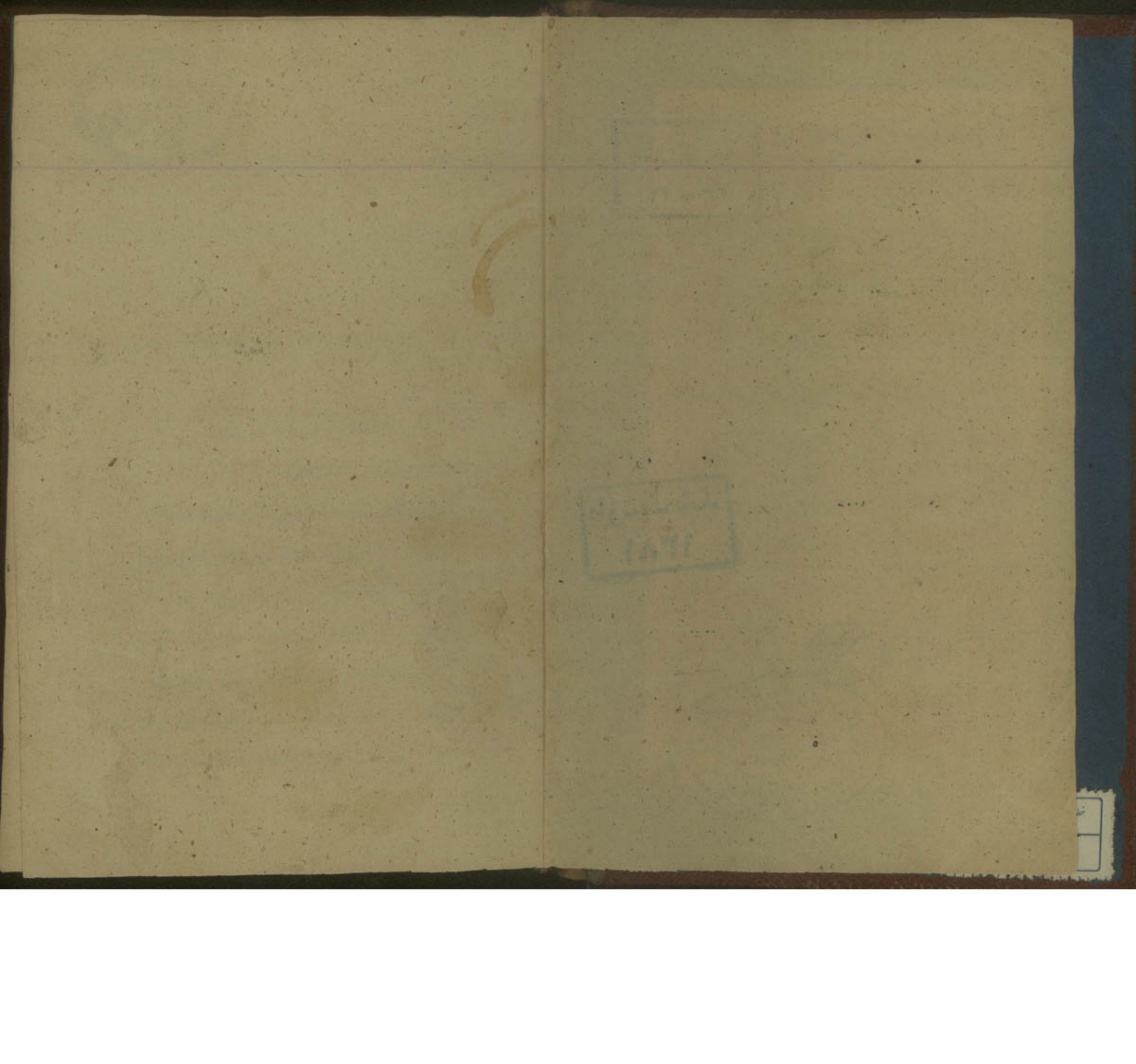




بازرسی شد
۳۷ - ۲۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
فهرست شده


بازدید شد
۲۷ - ۲۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۱۷۲۴





بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله خاتم النبيين وعلى آله
الطيبين الطاهرين المعصومين صلوة باقية دائمة دوام السموات
والارضين اما بعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني اعني من المتعالي
باب فيضه السبحاني احمد بن محمد ابراهيم الشهير بالبرزدي الاردكاني
عفى الله عن سيئاتهما هذه تعليقات اتفقت مني على الحاشية المنسوبة
الى المولى المحقق العلامة والفاضل المدقق الفهامة جمال الملة والدين ا
الخوانساري المعلقة على الحاشية المشهورة للعلامة الخفري على
الهيات الشرح الجديد للتجريد فجمعتها تذكرة لاهل التأييد ممن له قلب

اوالقى السمع وهو وهو شهيد فجعلنى الله وسائر المحصلين من ذوى
التسديد وانى مشوق من يصل اليه هذه الحاشية من جبلت سريرته
على العدالة والانصاف وتركيب من بنيته من الجور والاعتساف ان يعفو
عنى وكلا فيما يعثر على هفواتى وسقطاتى فانى المخطا بالمعترف وبالعجز
لمعترف وثانيا ان يصلحها وكن بشرط الهادة والتفحص الفايق مع
الامعان والفحص اللايق مع انى على يأتى قد استهدفت نفسى لسهام الجانى
واستعرضت ذاتى على رماح الطاعنين لما قيل فى الفارسى مرغ برنا رسته
چون بركان شود عاقبت حقه طعمه مرغان شود وكلى على الله فى كل
الامور بالكلى واليه توجهى فى جميع احوالى وهو حسبى وكفانى وانا ذاكر
فيها ما وصل الى مما نقل عنه من حاشية الحاشية بالفاظها حفظا لها
وتبيينا لما لها ولما عليها الا اقل قليل منها وذلك لشهرتها وغاية وضوحها
وعدم الاستغاثة والاستيفاق انه عن يد حكيم عليم ولما وقفت باختتامها حين
ما شرعت بادرا لى من عجز العقل عن احصاء مفاخره وقصر الذهن عن
عد ماثره الذى تتشعشع من جماله انوار الكمال وتتلالاء من وجناته اضواء
آثار العظمة والجلال كيف لا وقد نشر صيت رفعته فى جميع الامصار بحيث

لم يوجد

لم يوجد نظيره فى مصر من الامصار وبسط بساط جلاله على كافة الانام
كانه لم يخطر ببال ذى بال فى مجموع الايام بل ضربت خيام جلاله فوق السبع
الشداد وبسطت موايد فضله وافضاله بين البلاد والعباد الذى ايده الله
تعالى بمعقبات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه
الاعلى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فتحلى بالفضائل اجلها وتخلى عن
الرذايل كلها وكفى شاهدا على هذا انه رفع رايات العلم وكمال البعد نعكا
وعمر بقاع الفضل والافضال بعد اندراسها بل شمل الورى الطافه وعمهم
اعطافه اعطاه الله اضعاف ما اعطاه وجعل آخرته خيرا من اولاه ورحم الله
عبدا قال امينا وما اعنى به الا من اختص من لدنه حكيم عليم بفضل جسيم وخلق
عظيم الذى قد سماه صاحب السلطنة العظمى والخلافة الكبرى الذى بنيا
الملك الاعلى على علو شانه وتعزز فى السموات العلى بسمو مكانه رايات
رايات جلاله مرفوعة وهامات اعدائه مقموعة **قوله** العلية الها
الابدية وخصته بهذه الصفة العظمى لما لم يوجد لغيره لها اهلية مقترب الحضرة
الخاقانية بحيث كان ارفع من البيوت المعمورة ظل ظل الله الاكبر مدة الله
البشر زاير الحرمين الشريفين المؤيد بتأييد الله الملك المنان **قوله**

قوله ابدبالتاييدات اللاهوتية وشيد بالتشييدات الجبروتية بالحق ومن
هو حقيق بالبرية الحث بالالطاف الربانية وبنهت بالعواطف السبحانية ان اهدى
الى حضرة العلية الهدية يبقى بقاء الدهور ولا تفنى بكر ور الشهور فجعلتها
هدية الحضرة الرفيعة وتحفة لسدة السنية معتذرا بمثل ما اعتذر به
النملة حين اهدت رجل الجراد الى سليمان وكانت في فمها فقالت ان الهدايا على
مقدار مهديها والعذر عند كرام الناس مقبول فالمأمول من جنابه العالى
هو القبول فان وقع موقعه فهو غاية المنى ونهاية المسئول ومن الله الا
ستعانة في البداية والنهاية قوله اعلى الله مقامه في عليين وانت خبير بان
دعوى الخ يمكن ان يقال ان بعض المحققين هيهنا نافل لطريقتهم فلا شئ
عليه على انه لم يجعل الدعوى المذكورة مبتنية على مقدمة ان علة الحاجة هي
الحدوث بل قوله وهو الواجب باعتبار ما يدل عليه من الدلائل الخارجية
عندهم الدالة عليه وعدم ذكرها ادعاء لظهورها على طريقتهم وليس مبنيا
المقدمة المذكورة وما ادعاه من كونه ظاهر كلام ذلك المحقق فهو ممنوع
وذكر المقدمة المذكورة في كلامه لاجل قوله فلا بد له من محدث هذا قوله ثم ان
بعد تسليم تلك الدعوى الخ قد اشرنا الى ما فيه فان قلت انه صرح هيهنا بان بعض
المحققين

المحققين صرح ببناء كلامه هيهنا على حدوث العالم وبناء هذا الايراد و
الايراد الاتى عليه ثم انه في ذيل قوله فالحق لورود الايراد الاول والثاني يجعل بناء
الكلام على حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب فاذا كان هذا هكذا فكيف
يورد الايرادين الاول والثاني على هذا المحقق مع ان وجه دفعهما على زعم
المحشي العلامة مصرح به في كلامه على ما قال قلت بناء الايرادين على شئ آخر
فلانه قد توهم انه مبنى الكلام اى مبنى كون المحدث الغير الحادث واجبا فلم يجعل
في هذا المقام ايضا بناء الكلام المذكور في كلامه على حدوث العالم بالمعنى
المزبور بل جعل هذا من مقدمات الدليل في كلامه لان ذلك مبنى اللزوم
المذكور وفرق بينهما نعم يرد عليه انه مع وجود ما يدفع به الايرادات في كلامه
لم جعل بناءه على شئ آخر ثم اورد عليه ما اورد عليه هذا قوله ثم بعد التمسك
بحدوث العالم لا يناسب ان يقول ويجب الانتهاء الى محدث عدم المناسبة
باعتبار اشتماله على لفظة الانتهاء المستلزم للواسطة بين العالم وبين
المحدث الغير الحادث مع انه لا واسطة بين العالم بالمعنى المزبور وبين
المحدث ثم انه قد نقل عنه هيهنا حاشية هي هذه هذا يعنى عدم المناسبة
اذا بنى الكلام على حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب واما اذا بنى على

على حدوث العالم الجسماني فقط فيندفع عدم المناسبة وعلى الاول
ايضا يمكن ان يحمل العالم في كلامه على كل واحد من اجزاء العالم لا على الكل
على الجزء اي بان يكون بطريق المجاز ولانه قد يطلق العالم عليه ايضا اي حقيقة
وعلى تقدير حمل العالم على المجموع يكفي ان يقال بدل قوله فلا بد له من محدث
هو الحدث ثم من ان يكون داخلا او خارجا فلا بد من حديث الانتهاء
الى الحدث الخارج لا الحدث الخارج حتى لا يناسب ذلك فافهم انتهى

قوله فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل اي من
محدث خارج عنه وقوله دفعا وجه لوجوب كونه خارجا المعبر عنه بقوله
غير حادث وعلى هذا لا اشكال عليه قوله فالحق في تقرير طريقتهم اي بحيث
لا يرد عليه شيء من تلك الايرادات المذكورة اما الثالث فلترك حديث الانتهاء
في هذا التقرير واما الثاني والاول فلاخذ حدوث العالم بمعنى ما سوى
الواجب فيه وجعله مبنى لزوم المدعى اعني وجوب كون المحدث
الغير الحادث واجبا وهو قد قوله والتكلف في حمل كلام هذا المحقق اي
على ما ذكر لا التكلف في الحمل المذكور لا يخفى فان قلت كيف يكون حمل كلامه
على ما ذكره مع اشتماله على حديث الانتهاء وعدمه فيما ذكره قلت كيفيته

يستنبط

يستنبط مما نقلناه عنه من حاشية الحاشية فتفطن قوله والطبيعيون
تمسكوا بالحركة في ذلك اي في اثبات الواجب في الطبيعي كيف يكون مع
ان الطبيعيين يبحثون من احوال الجسم الطبيعي من حيث الحركة و
السكون وبالجملة وجود الواجب لا يمكن ان يكون مسئلة للطبيعي قلت
هو لازم لما هو مسئلة هذا الفن فان المسئلة ههنا هي ان الجسم له
محرك واجب الوجود وهو مستلزم لوجود الواجب نعم فان قلت
كيف يمكن ان يكون الواجب من احوال الجسم الطبيعي قلت الواجب
بحسب وجوده في نفسه لا يكون حالا لشيء كيف وهو بحسب
نفسه مقدم على كل شيء فكيف يكون حالا لما هو متاخر عنه في الوجود
ولا بحسب وجوده الرابطي ايضا وهو كونه الواجب للجسم صفة لنفسه
لا غير بل ما هو من احوال الكون الجسم له محرك كذا فلا ضير فيه وهذا
كما في العالم له صانع واجب الوجود والمؤلف له مؤلف غير مؤلف
هو الواجب قوله وان كانت عكسه لزم التسلسل وكذا نقل عنه ههنا
حاشية هي هذه وهذا اما بناء على ان الممكن لا يخلو من علة فرجع الى

طريقة الالهيين مع زيادة استدراك لا يخفى واما ثانيا فعلى ان الممكن متحرك
من الليس الى الايس فلا بد له من علة وهكذا كما سيجيء عن قريب وغيرهم
ما فيه فتامل انتهى اقول سيظهر وجه الايراد الذي اشار اليه هاهنا انشاء الله
نعم قوله كالممكن المنتقل من الليسية الذاتية الى الايسية اقول لما كان المعدوم
ليس بشيء وكذا المعدوم فليسية الممكن ليست مستندة الى علة الوجود
او الى شيء موجود فكانها حاصلة له من ذاته قلنا استندت الى الذات وان
كان في الحقيقة مستندا الى عدم علة الوجود وبهذا التقرير اندفع ما اورد
هاهنا من انه ان اريد بالليسية الذاتية العدم المقابل للوجود فليس بذاتي
اي من مقتضيات ذات الممكن والا لزم ان يكون ممتنعا وان اريد الامكان
الذاتي فبعد تسليم فاتصافه بالمعنى المذكور اذ هو عدم اقتضاء الذات احدى
الطرفين بل هو كذلك لا اقتضاؤها سلبها او فرق ما بينهما لا نم ان
الممكن ينتقل منه الى الايسية لانه حاصل حال الوجود ايضا كيف وهو مقتضى
الذات لا يختلف ولا يتخلف كما قرر في محله ويمكن ان يجاب عنه باختيار
الشق الثاني بان يقال المراد بذاتيته حصوله لنفس الذات مع قطع النظر عن علة

الوجود

عن علة الوجود والعدم سواء كان باقتضاء الذات ام لا وانتقال الممكن
منه الى الايس عبارة عن خروجه عن الامكان الحاصل بحسب مرتبة
الذات الى الوجوب بحسب الواقع اي خروجه بحسب الواقع منه اليه
فان الممكنات بحسب الواقع واجبات وان كانت بحسب الذات ممكنات
فالمراد بالانتقال المذكور صيرورته موجودا بحسب الواقع المستلزم
للوجوب الواقعي المنافي للامكان وان كان يحسب له بنفس الذات
مع قطع النظر عن الواقع باقيا على امكانه ويمكن ان يجاب عنه ايضا
على الشق الاول بان المراد بذاتية الليسية اتصاف الذات بالعدم
فالليسية الذاتية عبارة عن العدم الحاصل للذات اي في العقل قبل تاثير
العلة الموجبة هذا قوله لكنه محل تامل لعل وجه التامل هو ان المنتقل
من شيء الى شيء يجب ان يكون امرا موجودا باقيا في الحالين فعلى هذا
لا معنى لانتقال حقيقة الممكن من الليس الى الايس قوله واما ثانيا فلان
ما ذكره وهو ان كل متحرك لا بد له من محرك ولا يمكن ان يكون نفسه
فيجب ان يكون غيره ولدفع التسلسل لا بد ان ينتهي الى محرك غير متحرك
اصلا وهو الواجب نعم وعدم شموله للانتقال من الليسية الذاتية

الى الابيض على زعمه لعله باعتبار ان الحركة التي ينظر الطبيعيون فيها
هي الحركة في المقولات والمتحرك الذي هو موضوع علمهم هو المتحرك
فيها لان موضوع علمهم هو الجسم من حيث عروض الحركة والسكون له
الحركة العارضة له هي الحركة في المقولات فلا يشمل ما ذكر الانتقال من اللبسية
الذاتية الى الابيضية وفيه انه ان اراد ان لهم كل متحرك لا بد له من محرك لا يشمل
ذلك فعموم كون الكلام في المتحرك بل نوجب ان يكون من محرك اصلا حتى
من اللبس الى الابيض وان اراد ان من المتحرك في عقله لا بد له من محرك
من حيث لا يشمل ذلك فهو ظاهر البطلان والبيان المذكور لا يدل عليه
اصلا فهذا الايراد من وارد عليه نعم يرد عليه ايضا ما اشار اليه في حاشية
الحاشية ونقلنا عنه سابقا فتبصر **قوله** ما يكم فيما نقله عن والده موضع
تأمل اذ الخليل لم يستدل الى ليس غرضه التفرقة بين الافول وبين الحركة و
التغير ايضا بل غرضه ان الخليل لم يستدل بالتغير على وجود الواجب بل
استدل به على عدم كون الكوكب مثلا واجبا فبينهما بون بعيد يعني ان
الخليل في ذلك المقام لم يكن بصدد اثبات الواجب الحق بل بصدد نفي الشرك
عنه واثبات ان الشمس والقمر ونحوهما ليست الهة اليهم كما يدل عليه قوله

قوله

ثم

ثم فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم
اني بريء مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات و
الارض حنيفا وما انا من المشركين وبالجملة بين المقامين بون بعيد
فقد خلط بينهما حيث قال هذه طريقة الخليل الخ وقوله في اخره فليتأمل
قد نقل عنه في وجه حاشية هي هذه اشارة الى انه يمكن ان يقال ان
الاستدلال بالافول على عدم كونه واجبا انما هو باعتبار ان الافول لا بد
له من علة توجب التغير فيه ومن هذا يعلم وجوب الانتهاء الى ما لا
تغير فيه اصلا وهو الواجب وهذا هو طريقة الطبيعيين والكلام بعد
محل مناقشة فافهم انتهى ولعل وجه المناقشة المشار اليها هو ان
فرقا بين من هو بصدد اثبات الواجب وبين من هو بصدد اثبات
مطلب آخر ولكن يستنبط منه بضميمة مقدمات اخر اثبات الاول
وما لزم من هذا التوجيه هو الثاني وهو غير ما هو مفاد كلامه
حيث قال وهذه طريقة الخليل الى اخره وغير ما هو طريقة الحكماء
الطبيعيين فان اثبات الواجب فيها قصدا وبالذات هذا **قوله** وفي
بعض الحواشي ان بعضهم الخ يمكن ان يحمل كلامه على المناقشة على

قل

المحشي بان ليست المناهج منحصرة في الاربعة المذكورة بل هيهنا منهج آخر
هو كذا فيجب ان يشير اليه والى وجه العدول عنه ثم ان وجه العدول الذي
ذكره لا يجري فيه بل الوجه فيه هو كذا ولكن يمكن دفعه بانه لعدم شهرته لم
يره وهو ليس بمحذور اصلا قوله وفيه تامل الخ ان اراد من بيان
وجود الممكن في هذه الطريقة اثباته ففيه انه يمكن ان يدعي البداهة في وجوده
بان يقول لا شك في وجود ممكن كما يقول في الطريقة المختارة لا شك في وجود
موجود وان اراد به الحكم بانه موجود فان الممكن الموجود لا بد له من علة
موجودة فكان هيهنا قضيتين هذا ممكن وهذا موجود فهي هذه الطريقة
زيادة قضية ليست في الطريقة المختارة ولا يخفى ما لاحضه الا ان فيه ان المقدمات
فيكون المنهج المختار اخصر هنا ايضا فيرد عليه ان في المختارة زيادة شرطيتين
او لا ليس هنا فانا في المختارة نقول لا شك في وجود موجود فان كان
واجبا فثبت المطلوب وان كان ممكنا فيحتاج الى علة الخ وفي هذا المنهج نقول
هذا موجود ممكن فيحتاج الى علة فان كانت واجبة الخ فتبصر قوله واما
بالنسبة الى طريقة الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج
الى استعانة الامكان والوجود كما في غيره من الطريقتين المذكورين فاقول يمكن

ان يكون

ان يكون مراده من قوله فلعدم الاحتياج الى استعانة الامكان والوجود الخ
عدم الاحتياج في الطريقة المختارة الى شيء منهما بخلاف غيرها من الطرق
فانه يحتاج اليهما في الجملة والظاهر ان المحشي العلامة قد حمل كلامه على هذا
بقرينة ما اورد عليه اخرا وعدم تعرضه لما يرد عليه على احتمال آخر كما سنشير
اليه بعيد هنا على ذلك الاحتمال فان بناء ذلك الايراد على هذا الحمل كما لا يخفى
ولعل باعثه على الحمل المذكور هو ان بعض الافاضل هيهنا في صدد بيان
وجه اخصرية هذه الطريقة المختارة بالنسبة الى الطريقتين المذكورين فالمناسب
بحسب المقام بحيث لا يلزم فيه لغو في الكلام ان يذكر ما يفيد انه يكون
هذا اخصر من هذين لاحتوائهما عليه فلما ذكر الامكان والوجود معا علم ظاهرا
ان كلا منهما مفقود في هذه الطريقة بخلاف غيره فلذا قد حمل المحشي العلامة
كلامه عليه ثم اورد عليه ما اورد عليه ويحتمل ان يكون مراده انه لا حاجة
في الطريقة المختارة الى هذين الامرين معا بخلاف غيرها من الطريقتين وعلى
هذا لا يرد عليه ما اورده المحشي العلامة اخرا بل يرد عليه ايرادا آخر على
نسخة الحدوث وهو ان الامكان غير ماخوذ في طريقة الحدوث فقط فلا
يصح قوله اما احتياج الامكان فغير خفي وكان المحشي العلامة اشار الى هذا الاحتمال

فما في كلامه عليه بقوله وكانه وقع سهو في هذا الكلام فان قلت على هذا الكلام
الاحتمال يرد ما يتم ان الطبيعة المختارة محتاجة الى الامرين المذكورين اما
الوجود فلما قاله المحشي العلامة واما الامكان فلاشتمالها عليه حيث انها
ان كان ممكنا فيحتاج الى علة الى اخره وهذا وارد على الاول قلت انهم
اعرضوا عن الاشتمال على سبيل القصد وبالذات لا بالعرض وعلى سبيل التبعية
فتفطن قوله فالتعرض له بهذه العبارة اى بقوله واما بالنسبة المشتمل
على كلمة اما التفصيلية وقوله كانت اشارة الى الايراد عليه وهو انه ههنا
بصدد شرح كلام المحشي وقوله واما بظاهره دال على انه تفصيل للاجمال
الذى وقع في كلامه مع ان طريق الامكان ليس له في كلامه عين ولا اثر وعلى
هذا ايراده على الثاني يرجع الى ايراد الاول لعدم تعرضه لما هو المذكور
في كلام المحشي مع انه محتاج الى التعرض وتعرضه لغير المذكور وهو الثاني
انه تعرض لغير المذكور وعلى وجه يدل على انه مذكور هذا فوكم غاية الامر وجوب
ان يكون التفصيل بهذه اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر وهو ان قال الامكان
قال على تقدير علية العدم للعدم يلزم التسلسل في العدمات فاشار
الى الجواب عنه اولا بالمنع في استحالته وثانيا على طريق التنزل بمنع الملازمة

مستند

مستندا بانه لم يجوز ان يكون ذلك العدم عدم ممتنع بالذات او ينتهي اليه
فتأمل قوله بل يقول ما يصلح دليلا عليها وقد نقل عنه ههنا حاشية هي هذه
مثل ان القديم لا يكون اثر المختار والواجب تعالى مختار فيكون جميع ما سوى الله
تعالى حادثا انتهى ولعل مراده من صلاحيته دليلا عليه صلاحيته بعد التنزل
وعلى تقدير تسليم تسليم مقدماته وعلى هذا لا فرق بينه وبين سائر الادلة
التي نعلم انها لا يكون بحيث لا يتطرق المناقشة اليها فيكون متعرضا
للايراد على وجه آخر فانه بعد ما اورد اولا بان اثبات حدوث العالم بالدليل
العقلي بحيث لا يتطرق اليه مناقشة مشكل اضرب عنه واورد بان ما يصلح
دليلا عليه مع قطع النظر عن تطرق المناقشة اليه انما يتم بعد اثبات انه واجب
وقيد قوله ما يصلح احتراز عما لا يصلح وهو ما لا يلزم منه بعد تسليم مقدماته
حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب بل بعد التسليم المذكور يلزم منه
حدوث العالم الجسماني لا غير هذا قوله الا ان يتمسك بالدعوى المذكورة
وهى ان الحدث المحتاج حادث واجب قوله وقد عرفت فساده الى
بناء على حدوث العالم الجسماني فقط ولعل الامر بالتأمل ههنا
للاشارة الى انه يمكن التمسك بالدعوى المذكورة بان يدعى بداهتها

فان ذلك الحدث العيني الحادث يجب ان لا يكون مستندا الى علة بناء على اصلهم
في علة الحاجة وكونه واجبا بديهي وانكاره مكابرة محضة او الى انه يمكن
التمسك بتلك الدعوى مستدلا عليها بما يدل على امتناع القديم الممكن
عندهم **قوله** وايضا القول بان علة الحاجة هي الحدوث الخ قد نقل عنه
ههنا حاشية هي هذه لا يخفى ان الظاهر انه لا حاجة للفريق الاول الى
بناء دليلهم على جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ بعد الحكم بامتناع الترجيح
بلا مرجح يحكم العقل قطعا بان ما لم يوجد ثم وجد لا بد له من موجد اذ لو وجد
بنفسه لوجب ان يوجد دائما فلا حاجة الى التمسك بان علة الحاجة هي
الحدوث ولكن الظاهر انهم بنوه على ذلك كما نقلنا واما الفريق الثاني
يكون بناء دليلهم على مذهبهم في تلك المسئلة اظهر اذ لولا ذلك فلا احتياج
الى ضم الامكان الى الحدوث كما لا يخفى انتهى اقول الظاهر ان الفريق الاول هم
الاشاعرة القائلون بجواز الترجيح بلا مرجح فلا يمكن جعل بناء دليلهم على
امتناع ذلك بل يتعين بناء دليلهم على كون علة الحاجة هي الحدوث
هذا على نسخة الترجيح واما على نسخة الترجح فلا ايراد عليه ولعل النسخة
الاولى من سهو النساخ فلا تغفل **قوله** تامل كيف لم يحتج بياننا الثبوت الاول

ووحدانيته

ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تامل العين نفس الوجود الخ قال صدر
الافاضل في شرح الهداية الاثيرية في آخر فصل اثبات الواجب واعلم ان
الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود
الواجب تعالى من حيث اخذهم في الاستدلال امكان ما سواه او الحدوث
في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار
اليها في القرآن بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وهي
التي اشير اليها في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم طائفة
طريقتهم الاستدلال على ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه
يقتضي فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتي على صفاته
ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد من العقول
المجردة اولا ثم النفوس الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد
والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة الخلق في شيء من المراتب
حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم
في حق الله تعالى وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه

ولا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين
بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالا
حكام والتغير على صفاته كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى ما بين الامرين
من مراتب الاعتبار بعين الاعتبار فانهما معا كسانه متقابلتان فالحكيم المتاله
يعبر من المعقول الى المحسوس والمتكلم الباحث يعبر من المحسوس الى المعقول
وما تدري نفس ماذا من عوث انتهى كلامه رفع مقامه هذا قوله والظاهر
ان حكم الشيخ بالاوثقية انما قال والظاهر لانه يمكن بيان الاوثقية في كلام
الشيخ كما انها في كلام المحشي اي باعتبار اشتمالها على مقدمات يوثق بها
غاية الوثوق لكنه خلاف الظاهر من كلامه بل الظاهر منه ان الاوثقية التي
حكم بها باعتبار ان هذا استدلال به على نفسه بخلاف المناهج الاخر فان فيها
استدلالا لغيره من الحادث او الممكن عليه ولا شك ان الاستدلال بذات
الشئ على نفسه اوثق من الاستدلال بغيره عليه وسيظهر لك كيفية هذا
الاستدلال ان شاء الله تعالى وانه كيف يكون وبالجملة سيجيء زيادة توضيح
لهذا الكلام وقال المص قدس سره في شرحه للاشارات انه عرض بيان
اوثقية هذه الطريقة باعتبار لميتها وكونها برهانا لميا بخلاف سائر الطرق

ويمكن

ويمكن بناء لميتها على ما سيجيء في كلام الفاضل المتقرر والوجه المذكور في الحاشية
السابقة للاوثقية التي ادعاها الشيخ يمكن ان يرجع اليه في الحقيقة وان كان
المراد اي من ظاهر كلام المحشي العلامة المغايرة بينهما فلا تغفل قوله لان الاستدلال
بالعلة على المعلول واما عكسه الذي الى فوق فلا يعطي اليقين كما اذا راينا نارا علمنا
نجزم بان الحرارة موجودة ولا عكس فانا اذا ادركنا الحرارة لا يجب ان نجزم
بان علتها النار لاحتمال ان يكون علتها الحركة او غيرها ومرجع كلامه ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول من دون عكس والكلام فيه مشهور وفي الكتب
المذكورة الا انه لا يعثر على ما هو برهان يقيني الحادثة منها ان آ مثلا اذا علم انه علة تامة
لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب موجود لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية
ذات ب دون العكس فانا اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان
ان يوجد ب بعلة اخرى ومنها اوجه بعض القول المذكور والظاهر ان بناء الكلام
المنقول المذكور عليه ولكن مقتضى الانصاف انه خارج عن المقام كما لا يخفى
على من اخذ الفطانة والانصاف انصاف بديع قوله وهو اذ كان اللم علة
لم يعرف بها اعلم ان النسخ فيها مختلفة ففي اكثرها اذ كان للعلة وفي بعضها
بدل العلة اللم اما على ما في الاكثر فمعناه انه عدم اعطاء اليقين اذ كان المطلوب

علم ان ب ... جو

اى العلة علة وهى معلول تلك العلة التى هى المط وكونه علة باعتبار العلم و لكن
لم يعرف اى المط الذى هو العلة بتلك العلة التى هى المع وذلك بان يكون للمع
علل متعددة كالحرارة التى يقتضيها النار والحركة والشمس ونحوها والحاصل
ان المع اذا كان له علل متعددة كالمثال المذكور فالاستدلال به على علة لا يفيد اليقين
بعلة مخصوصة بل بعلة ما واما على ما فى البعض فمعناه انه اذا كان للمع علة لم
يعرف ذلك المع بتلك العلة على حسب ما ذكرنا اولا وذلك بان يكون المراد
من المع هنا ما هو المراد من المط هناك وكذا المراد من العلة هيهنا ما هو المراد
منها هناك وهكذا وعلى القول بعكس ذلك والحمل على ظاهره مع القول
بالاستخدام وكون المآل على الكل واحد هذا ثم اعلم ان النسخ هيهنا مختلفة
من جهة اخرى ايضا ففى بعضها يوجد كلمة الا قبل بها وفى بعض آخر لم يوجد
كما فى العنوان المذكور وعلى الثانى لا اشكال وقد علمت واما على الاول
ففى الكلام اشكال الا ان يق انه لما قال فيما لا يعطى اليقين علم منه ان الا
ستدلال الآنى على قسمين قسم يعطى اليقين وقسم لا يعطى فاشار الى
قسم المعطى وغير المعطى يعلم بالمقايسة فقال وهو اى اعطاؤه لليقين
اذا كان الخ ثم انه على نسخة المع ظاهر اذ ح يكون المعنى هكذا اعطاؤه لليقين

اذاكان

اذا كان للمع علة لم يعرف ذلك المع الا بتلك العلة اى بان يكون له علة واحدة
وعلى هذا يحمل المع على ظاهره واما على نسخة المط فنقول المراد بالمط هو
العلة وبالعلة هو المع على النحو الذى مر وبملاحظة معناهما فى الجملة يعرف
الاتيان بذكر الاول للثانى وتانيث الثانى للاول ومثله شايع متعارف
وح يكون المعنى ما هو المذكور اولا اى على نسخة المع وعلى تقدير رجوع
الضمير المستتر الى المط والبارز الى العلة كما هو الظاهر يمكن ان يق على بعد
ان المراد بالمطلوب فى كلامه هو المع لايصاله الى المط الذى هو العلة كما هو
المفروض وح يرجع الى المذكور تامل تفهم **قوله** فانا فى الطريقة المختاره
نثبت واجب الوجود اولا الخ فعلى هذا يكون هذه الطريقة لاشتمالها على اللم
اوثق من ساير الطرق لعدم اشتمالها عليه اص وان لم يكن اللمية بالنسبة
الى الواجب وبعده غير متحقق **قوله** ولا استبعاد فى ذلك اى فى كون احد
الوجودين الرابطيين علة للآخر ولو قال كما فى مؤلفيه والمؤلفية لكان اكثر
مطابقة لما ذكره الا ان يقرء الثانى بالفتح ايضا وح يرجع الى ما قلنا **قوله** علة
لكونه ذا جاعل كانه سهو بل الصواب ان يقول علة لكونه تم جاعل له على ما
ليشهد به ما قبله وما بعده **قوله** اجاب بعضهم بان صانعية العالم الخ هذا

الجواب ظاهر جواب بتغيير البيان والتزام للايراد على البيان المذكور ولكن
يمكن ان يقرر توجيههم قولهم ان كون العالم مصنوعا ومعلولا علة
لكون الواجب صانعا للعالم بان مرضيهم مشاركة علة لما يصاحبه مصاحبة
اتفاقية وهو كون العالم ذا صانع واجب الوجود بالذات لا انه حتى يلزم
الاشكال هذا اذا كان التفسير المذكور اى قوله اى هو علة لهذا الوجود الرابطي
للواجب لكونه من مرضيهم كالحنفي الحلاء مثلا واما اذا كان منهم فيكون هذا
من باب توجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه به ولكن على الاول ايضا سيما
واضعة ودكاكة ظاهرة لا يخفى على اولى الطباع المستقيمة فالحمل على
الاول اولى فافهم قوله وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف
الخ فان قلت لا حاجة له الى التطويل المذكور بل يكفيه القول بان النتيجة هي
كون العالم ذا صانع واجب الوجود وكون الواجب صانع العالم يظهر بعد
حقيتها من دون ان يكون تلك النتيجة علة له بحسب الواقع حتى يلزم المحذور
المذكور فاخذ بداهة بعد حقية تلك النتيجة وكذا اخذ المصاحبة الاتفاقية
بين العلتين المذكورتين لما ذا لم يجوز ان يكون نتيجة القياس المذكور علة علمية
له اى علة لظهور كون الواجب صانع العالم لنا فان الظاهر من كلامه نفى
العلية

العلية بينهما مطلقا ورأسا قلت اما الثاني فلانه لو كان معلولا بحسب
العلم للنتيجة المذكورة للزم اما ان يكون معلولا لها بحسب الواقع ايضا
فيلزم المحذور المذكور بعينه واما ان يكون علة لها بحسبه فيلزم توارد
العلتين على معلول واحد هو كون العالم ذا صانع اذ المفروض ان مصنوعية
العالم علة له واما ان يكونا معلولين لعلة واحدة فيلزم المحذور الاول الذي
هرب منه واما اخذ الاول فلان النظرية مستلزمة للمعلولية بحسب
العلم وقد عرفت بطلانها هيهنا لايقال يرد عليه مع هذه ان المصاحبة الاتفاقية
التي اخذها بينهما لا يتحقق الا بان يكونا معلولي علة ثالثة فيلزم عليه
اما المحذور المهرب عنه لما اعتبر مصنوعية العالم علة لكونه ذا صانع
فعلى ما ذكر يلزم ان يكون كون الواجب صانع العالم ايضا معلولا لها وهو
المحذور المذكور او التوارد لو اعتبر معلولا لذات الواجب المتعال لانا
نقول يمكن تحقق المصاحبة المذكورة بينهما بان يكون ذات العالم معلولا
لذات الواجب ويكون صانعيته له مستندة الى نفسه ثم وباعتبار ذاته
يكون كون العالم ذا صانع مستندا الى كونه مصنوعا المستند الى ذات العالم
بمعنى ان ذاته تقتضي مصنوعيته كما ان ذات الواجب يقتضي صانعيته تامل

ثم قوله ويمكن ان يقال كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيقته بقوله اللهم
الخ يمكن ان يحمل على جواب عن سؤال مقدر هو انه على هذا ما معنا ان هذا
برهان لمي على ثبوت الواجب فاجاب عنه بقوله ويمكن الخ او على تحقيق
هذا المطلب بان المراد من كون هذا البرهان على ثبوت الواجب لبيان كون
الواجب صانع العالم قد ظهر بعنايته اللهم الخ قوله مما لا يرجع الى تحصيل كيف
ويمكن القول بعكس ذلك قوله لما فيه من الامور الاخر منها ان ما هو
المقصود بالذات من البرهان ليس نتيجة له على ذلك كما علمت ومنها
لزوم علية احد المتضايفين للاخر ومنها عدم ظهور ما ذكر من البرهان
المذكور قوله وهذا مع فساد مبناه اي ما نقل عن الشيخ كما عرفت قوله
مما لا وقع له لانه بمجرد مشابهته بالطرف بالالة وعدم مشابهته هذا
الطريق به لا يلزم او تغير هذا من ذلك وهو ظ قوله اقول كون هذا الدليل
الخ اقول يمكن ان يكون غرضه من هذا الكلام تحقيق المقام لا ايرادا على بعض
الفضلاء وهو ظ ويمكن حمله على الايراد كما يدل عليه سوق الكلام وعلى
هذا يكون معناه هكذا هذا الدليل وان دل على وجود علة ما لكن بعد
اثبات كذا وكذا يثبت خصوص الذات المقدسة فلم يكن ذلك سببا للعدول

المذكور

المذكور بل لو قال في اثبات الله نظرا الى ما يلزم بعد اثبات الصفات
لجاز فلم يكن مجرد دلالة هذا الدليل على علة ما سببا للعدول عن العنوان
المذكور مثله الى العنوان المذكور لكن وفي كل منه نظر اما اولا وهو
المشترك فهو انه ان اراد بثبوت خصوص الذات المشخصة بحيث
لم يحتمل بعد ذلك عند العقل سواه فهو مم كيف وضم الكلي الى الكلي لا
يفيد الجزئية وان كان مفيد التخصص كما في الطالب المولود وان اراد
انه بعد ذلك يحصل لنا امر لا يصدق في الواقع الا على الذات المقدسة
المشخصة للتعالية فلا يجديه نفعا اذ غرضه من ثبوت خصوص
الذات المقدسة المعنى الاول كما هو الظاهر واما ثانيا وهو المختص
بالثاني فهو انه لما كان ظاهر كلام المص ان الفصل الاول في اثبات الصانع
لا يمكن ايراد ان يبين انه على هذا لم عنونه بكذا وما كذا قلنا وجه لذلك يراد
المذكور بل هو كلام اخر فافهم قوله بل لا فرق بين علة ما وعلة معينة
اصلا اي كما ان الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة معينة ليس الا كذلك
كذلك بالنسبة الى علة ما وغاية ما يمكن ان يقال في الفرق ان علة ما بما هي
كذلك ليست بمتحققة الا في العقل بخلاف علة معينة فانها في الخارج

فالعقل معا ولما كان وجوب الممكن في الخارج علة لوجوده علة ما في الذهن
وهو ظرف وجوده لا غير صح ان يقال انه علة له بمعنى ان المعلول يعلم
معينه فالاستدلال به على الاقتضاء دون الثاني فانه في الاغير هذا قوله و
كانه ليس في كلام الشيخ انتهى اي كلام الشارح وانه كذلك ليس الى قوله ثم ان كان
مراده بيان وجه احتياج الممكن الى المؤثر اي القاطع انه بيان ليس هذه الدلائل وهما حاصل
المعنى العلامة فهو مع حصول هيهنا كما لا يخفى ولعل الامر بالتدبر للاشارة
اليه قوله من غير اعتبار عند ذلك على ذاته بعد وقت عنه من الممكنات في منه
منتزع منها باعتبار العلة او الوجود فافهم قوله وفيه مناقشة قد
نقل عنه هيهنا حاشية في وجهها هي حق هذه اذ الاستدلال لم يقع بطبيعة
من الوجود بل من الموجود المعلول المشاهد وهو ليس مما ينتزع عن ذات
الواجب بذاته ويمكن دفعه بادنى تامل انتهى ولعل وجه دفعه هو ان
الاستدلال وان وقع من الموجود المعلول المشاهد لكن لم يلاحظ فيه
الدليل خصوصيته بل لوحظ بما هو موجود ومن دله فكانه قيل ان هذا المفهوم
لو فرض قطعا فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا الخ هذا ولكن مع هذا
في الوجه المذكور تامل كما يظهر بادنى تامل قوله حال الجوهر الموضوع
بان يكون

بان يكون نفس ذاته متصفة بها وان لم يكن لازمة له وكالاستعداد في ذلك
كما في الجنس بالقياس الى الفصل قوله استدل عليه من حال الجوهر
الموجود وهو كونه مشتملا على جزء ممكن كذا قيل فعلى هذا يكون المراد بجوهر
الموضوع جوهره وصفه وعنوانه اي حال نفس عنوانه وفي الحقيقة على
ما ذكر استدل بحال منه على حال اخرى منه اذ اشتماله على جزء هو واجب
حال اخرى منه وفي كون هذا القسم من البرهان اوثق الوجوه محل تامل
فتامل قوله فلعدم الايرادات الواردة على طريقة الامكان هيهنا العكس
من طريقة الامكان هيهنا هي مقابل طريقة الوجود ومطلوب مقصوده ان طريقة
الامكان بالمعنى المذكور يرد عليها ايرادات لا يرد على هذه الطريقة فهي اوثق
منها وليس غرضه ان كل ما هو من طريقة الامكان يرد عليه جميع الايرادات المذكورة
بل المراد ان هذه يرد على هذه وان كان البعض على البعض ولا يرد على هذه
الطريقة شيء منها ثم انه على هذه الطريقة شيء منها ثم انه على هذا لا يرد عليه
الا ان امكان الاولوية الذاتية واردة على هذه الطريقة ايضا كما سيظهر بعيد
هذا المبحث اماما واعلم ان شبهة ما قبل المع الاخير فذلكة تسمى بشبهة
ما بعد المع الاول باختلاف الاعتبار لا تبقى الا اذا لم يكن البرهان مشتملا

على بطلان التسلسل مثل ان يقال لو لم يكن في الوجود موجود هو واجب
الوجود لذاته لزم منه وجوده وذلك لان الموجودات باسرها جملة موجودة
وجودا مغايرا لوجود كل واحد من آحادها الموجودة بالضرورة ممكنة
لافتقارها الى الاجزاء سيما اذا كانت الاجزاء ممكنات كما هو المفروض
فيحتاج الى علة موجودة ضرورة وهي اما نفسها او جزؤها ولا والاول
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه والثاني مستلزم لتقدمه على نفسه وعلى
علله كما ذكره الشيخ في المبدأ والمعاد ومستلزم للترجيح بلا مرجح بل لترجيح
المرجوح كما هو حاصل ما ذكره في الاشارات فتعين ان يكون علتها خارجة
عنها وليست هي الا واجب الوجود اذ الموجود الخارج عن كل الممكنات
ليس الا هو هذا هو تقرير البرهان ويرد عليه بعد الاغماض عن ان للمجموع
وجودا وراء الآحاد انا نختار الثاني وهو كون علة المجموع هو جزؤه
ويمنع لزوم شيء من المحذورين المذكورين اذ نقول يتحقق كل جملة مترتبة
بما هي تلك الجملة بتحقق جزئها الاخير ثم وجودها بمثلا الجملة المؤلفة
من عشرة آحاد مترتبة يتحقق بتحقق جزئها العاشر فوجود الجملة
المذكورة جملة يحصل بوجوده فاهو علة له فهو علة لها في نفس علة هذه
الجملة

الجملة هي جملة تما فوق العاشر وهكذا فنقول فيما نحن فيه الممكنات السلسلة
المفروضة مؤلفة من آحاد مترتبة متصفة كل منها بالعلية و المعلولية
معا الا جزؤها الاخير الواقع في جانبها المتناهي فانه معلول محض وكانت
ذاهبة الى النهاية جاز ان يقال ان علتها هي ما هو علة لجزئها الاخير المسمى
بالمعلول المحض وهي جزؤها الذي هو مجموع ما قبل الاخير الى ما لا يتناهى فان
السلسلة المفروضة عبارة عن هذا المجموع ومن المعلول المحض وهكذا نقول
في ذلك المجموع الى غير النهاية فلم يلزم شيء من المحالين المذكورين فليتأمل
قوله اذ الوجود فعل والامكان قوة اي الوجود بما هو وجود فعلية
والامكان بما هو امكان قوة والفعلية اشرف من القوة ضرورة فكان
الطريق المتناول لها فانه اشرف من الطريق المتناول لها او المراد ان ما سوى
طريقة الوجود اعتبر فيه نفس الامكان او ما هو مستلزم له كالحدوث مثلا
قصدا وبالذات بخلاف طريقة الوجود فان الوجود بما هو وجود غير مستلزم
له كما لا يخفى ويمكن ان يحمل على ان المراد ان الوجود بما هو وجود مبدأ
الفعل والامكان مصحح للانفعال ولا شك ان الاول اشرف من الثاني
الى آخر ما قلنا في الاول هذا قوله اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجود [illegible]

لا يذهب على من تتبع كتب المحققين ان الوجوب هو ضرورة الوجود مطلقا
اعم من ان يكون وجودا في نفسه او وجودا رابطيا فيجوز ان يكون كيفية للنسبة
وعلى اي تقدير متأخر عن الوجود مطلقا يعني انه يحمل على الشيء ولا
يصدق الا بعد التصديق بالوجود مطلقا فيتجه انه قد مر ما ذكره ثانيا ايضا
اذ الوجوب انما هو صفة النسبة الخ لعل المراد بنفس النسبة هي النسبة
بحسب نفس الامر والمراد بوجود النسبة النسبة المعقولة فانها هي معقولة
فان قلت النسبة من الامور الاعتبارية فلا وجود لها الا في العقل فما
معنى ان النسبة بحسب نفس الامر كذا دون العقل قلنا المراد من واقعيتها
كونها بحيث تنتزع من الشيء بحسب الواقع او كونه بحسب الواقع
بحيث ينتزع منه النسبة والمراد بكونها في نفس الامر كذا كونها بحيث
اذا لاحظها العقل يصفها بكذا فان قلت فيكون الصفة صفة لها
بحسب العقل قلت الغرض من ان هذه صفة لها بحسب نفس
الامر دون العقل انه لو كان لها وجود وراء وجودها في العقل
او لمكن تقررها بلا وجود لكانت متصفة بها بخلاف ان ليس وجودها
الا العقلي او وجودها شرطا لاتصافها بها ولكن لما لم يكن لها

وجود

وجود الا في العقل فلذلك يتصف بها فيه وبالجملة توقف الاتصاف
المزبور على الوجود العقلي ليس بالذات بل بالعرض نظير ذلك اتصاف
الماهيات بلوازمها من دون توقفها على وجودها الذات كما قال صدر
الافاضل في كتابه الكبير المسمى بالاسفار اذا عرفت وحققت هذه الامور
فاعلم اولا ان حاصل الجواب المذكور ان الوجوب متأخر عن نفس
النسبة ووجود النسبة متأخر عن الطرفين شيء آخر فلا يلزم تأخر
الوجوب عن الوجود الذي هو احد الطرفين لعدم الاتحاد ولكن
يرد عليه بعد تسليم المقدمة الاولى ان مقدمة الثانية وهي قوله والمتأخر
عن الطرفين انما هو وجود النسبة ممنوعة بل لا فرق بين وجودها ونفسها
في ذلك ولعل امره بالتأمل اخر الجواب للاشارة الى ما قلنا كما عرفت
او الى الايراد الذي اشرنا اليه فتم **قوله** واما ثانيا فلان بعد تسليم
كونه نعتا للوجود لا نم وجوب تأخره عنه لان تسليم نعتيته للوجود ومنع
تأخره عنه من قبيل القول بالمتناقضين لانا نقول هذا على قاعدة الفرعية
دون قاعدة الاستلزام والتحقيق عنده كما صرح به هيهنا هو الثاني
فلا ايراد عليه من هذه الجهة وان كان الايراد عليه من جهة اخرى فتبصر

قوله فهو ايضا ثبوتى كثبوت الوجوب بناء على اعتبارية الوجود على ما استقر

عليه راى المحقق العلامة فترجيح احد من تقدم عليه وتاخر عنه ولكنه خلاف

التحقيق ولما لم يكن هيهنا موضع بيانه فان اردت الاطلاع عليه فارجع

الى كتب صدر الافاضل فانه بلا مزيد عليه مذكور هناك قوله فلا يكون

متاخرا عن ثبوت الوجود والا لزم تقدم الشىء على نفسه قوله واما ثانيا لنا

الى قوله فان قلت اقول لعل مراد الفاضل المعاصر ان طبيعة الوجوب

تقتضى التاخر عن الوجود وحال الوجود بمعنى انا لا نحكم بوجوب شىء

فى الخارج او فى الذهن الا بعد حكمنا بوجوده فيه وهذا حق لا غبار عليه

ومن هيهنا يظهر معنى كلامه فى دفع المنافاة اذ مراده فى بيان معنى

ما اشتهر هو تقدم ضرورة الوجود فى الخارج او فى الذهن للتمييز بها

لقياس الوجود على الوجود اى ما لم يجب وجودها فى نفس الامر لم يوجد

يعنى ما لم يكن فى نفس الامر بحيث اذا لاحظها العقل حكم بضرورة وجودها

من العلة لم يوجد وهذا هو الوجوب السابق كما ان الاول هو الوجوب

اللاحق وبهذا التقريب اندفع كلام الاخر فى ذيل ايضا فان قلت على

هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالوجوب قبل الوجود فى نفس الامر كذا

بجده

بعده منها وهو مبط قلت لا منافاة اذ احدهما بالنظر الى نفس المهية و

الاخر حال الوجود وهذا قوله فان قلت كان مراده بمرتبة الوجود فى الايراد

الثانى وعند قوله لان معنى نفس الامر يرجع اليه عند التفتيش نقل

عنه حاشية هى هذه لان معناه عند المحقق هو العقل الفعال او الحال

الذى كان للشىء فى حد ذاته بل الواقع اى الذى يكون بحيث اذا لاحظه العقل

الصحيح حكم به بالبديهة او البرهان انتهى بعد التنزل عن التكلف

فى حمل العبارة اذ هو خلاف الظاهر سهل الحمل لها على ملاحظة

العقل واعتباره اقول حمل العبارة المذكورة على العقل الفعال بعيد ولكن

على المعنى الاخر الذى ذكره ايضا فى حاشية الحاشية المنقولة لا بعد ولا

تكلف فيه اصلا بان يحمل على الملاحظة والاعتبار كما هو الظاهر لكن

على الوجه الذى ذكره وذكرنا قوله وان الايراد الاول يصح اظهر

الورود بمعنى على التوجيه المذكور لكلامه المستلزم لقوله بتقدم الوجوب

على الوجود بحسب نفس الامر بحسب الايراد الاول وهو منع كون الوجوب

نعتا للوجود اظهر ورودا عليه لما اعترف نفسه صريحا بالتقدم المذكور

ولا معنى لتقدم النعت على المنعوت هذا هو مراده ولكن على ما مر منا

ظهر انه فاعر فلا تغفل قوله اثر على هذا فالاتصاف الخ يعني ان العقل يحكم
بديهة بان الاتصاف بالوجوب بحسب نفس الامر لا يمتنع الاتصاف المذكور
ان كان قبل الوجود او بعده فهو يحقق على حد وجه واحد اى الاتصاف
المذكور معنى واحد وافق فاذا كان متقدما على الوجود بحسب نفس
الامر على ما هو المذكور لا يمكن ان يكون متاخرا عنه لما يلزم ان يكون هو
في نفس الامر ايضا وهو باطل فاذا لم يكن متاخرا عنه في نفس الامر فاين التاخر
عنه وحاصله انه على هذا التقدير عدم التاخر اذ لو كان متاخرا ايضا للزم اجتماع
المتقابلين اعني تقدم شيء واحد على شيء واحد بحسب نفس الامر وتاخره
عنه كما ذكرنا اولا فظهر انه فاعر ايضا ويمكن بعيدا ان يكون امره بالتدبر
اخر الكلام للاشارة اليه قوله واما رابعا فلان الاستدلال وقع من الموجود
المشاهد المعلوم او من طبيعة الموجود الخ فنختار الثاني ونقول ان تلك
الحصة مشتملة على طبيعة الموجود الحاصلة في الحصة الاخرى منها الحاصلة
للواجب ونفس تلك الطبيعة متقدمة على طبيعة الوجوب بالمعنى
الذي مر في دفع الايراد الاول فظهر ان الاستدلال وقع مما هو علة
على معلولها بالمعنى المذكور والحاصل انا استدللنا بشيء على شيء

كان

كان يلزمنا التركيب على نحو ما علمت فتامل تفهم قوله وفيه مع كونه تعسفا جدا
ان ثبوت الخ لا يخفى ما فيه من المنع المراد اثبات الفرد للواجب بما هو
واجب الذي يستند اليه الممكنات كما يدل عليه الدليل ويعين في تتمة
ثم بعد الوقوف على ما مر متاخرا من معنى تقدم الوجود على الوجوب
وكيفية الاستدلال منه عليه يظهر عدم اتجاه قوله ان ثبوت الوجوب الخ
قوله وفيه ما فيه قد نقل هنا عنه حاشية هي هذه اشارة الى انه يمكن دفع
العلاوة بانه يمكن انه يجوز ان يثبت اولا الوجود للواجب لكن بعنوان
انه واجب يثبت كونه واجبا حتى يعلم منه وجود الواجب بعنوان انه واجب وعلى
هذا لا يمكن ان يقال ان ما اثبتوا اولا يكفيهم فتامل انتهى قوله وقد ظهر وجه
عما سبق وقد ظهر وجه دفعه ايضا مما سبق فتذكر قوله ولهذا جعل موضوعا
للفلسفة الاولى هو موضوعه وان من هو نفسه الخ اعلم ان الفاضل المعاصر
لما جعل وجه جعل الوجود بما هو موجود موضوعا للفلسفة الاولى تقدمه
على جميع الاشياء بل على جميع الاعتبارات واسند الى القوم اراد المحشي العلامة
الرد عليه بان رئيس الفلاسفة لم يكن قائلا به وليس في كلامه ذلك بل جعل
اقل الامور في الوجود ذات الواجب تعالى وجعل الموجود من اقل الامور

في العموم فكيف يتوهم انه لاجل قولهم بتقدمه على جميع الاشياء جعلوه موضوعا
للفلسفة الاولى هذا هو مراده ولكنك ان كنت من المتأملين فهل تفطنت مما
بمعنى تقدم وصف الوجود به على جميع الاشياء بل على جميع الاعتبارات عارفا
بان لا منافاة بينه وبين ما قال الشيخ هذا فان قلت ان الوجه الذي ذكره لك
الفاضل المعاصر لجعل الوجود موضوعا للفلسفة الاولى من التقدم المذكور
كيف يكون وجها له قلت مراده انه لما يبحث في الفلسفة الاولى عن الاشياء
المتقدمة وجودا كالواجب تعالى والعقول العقلية وعن غيرها والمتقدمة
عموما كالوحدة وغيرها وغيرها من المعاني والموضوعات فلا بد ان يكون
الموضوع بما هو موضوع متقدما على جميع احواله واعراضه الذاتية فلا بد ان
يكون موضوعه بما هو موضوع امرا متقدما على جميع الاشياء وفي الاعتبارات
حتى يصح ان يبحث فيه عن الاشياء المذكورة ولما كان الموجود كذلك فلذا جعل
موضوعا لها فان قلت فعلى هذا يكون الواجب والعقول النورية (?) من احوال
الوجود وعوارضه وهو كيف يكون قلت المراد عنواناتها ومفاهيمها
مثلا يبحث فيه من واجبية الواجب بان بعض الوجود واجب وهكذا فان قلت
الاشياء المتقدمة وجودا هي ذات الواجب وذوات العقول مثلا لا اوصافها

وعنوانها

وعنوانها ما هي المبحوث عنه فيه ليس امورا متقدمة على ذلك فيبطل الوجه
المذكور قلت هي متقدمة بهذه العنوانات ايضا فلا اشكال هذا قوله ومراد
الشيخ الى حاصلات الشيخ اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي
وليس هاما (?) عنده فلا حاجة الى اعتبار تقييد في كلامه حتى يصير
منحصرا في اللمي وانت تعلم بان ليس في كلامه تقييد لينحصر في اللمي حتى قيل
عليه ما قال عليه بل ذلك الفاضل لما قيل يجيئه البرهان المذكور على الوجه المسطور
كان مظنة ان يورد عليه كيف هذا وقد قال الشيخ وغيره من المحققين بانه لا برهان
عليه ومرادهم منه البرهان اللمي فتفقوا منه البرهان المذكور فكيف ينفي ان هذا
الدليل على اثبات الواجب لمي فاشار الى الجواب منه بان مرادهم من القول
المذكور نفي البرهان اللمي على ذاته اي على وجوده لا ان ذاته باعتبار ملاحظة
ليس برهانا على نفسه باعتبار اخر فالحق العلامة ان اراد ان الشيخ اصطلح
على اطلاق البرهان على خصوص اللمي مطلقا فلا حاجة الى تقييد في كلامه
لينحصر فيه فنقول عليه ما اشرنا اليه اولا وان اراد انه اصطلح على اطلاق
البرهان على الدليل اللمي على خصوص الوجود فلا حاجة الى التقييد المذكور
فهو غير ظاهر من كلامه مع انه يمكن حمل كلامه على بيان الاصطلاح هذا

قوله فلان الملحوظ فيه هو مجرد الوجود وهو جزء محقق الخ فان قلت جزئية
الوجود بمعنوله على تقدير اعتباريته كما زعم جمع من السابقين واللاحقين
ومنهم المحقق العلامة طاب ثراه فكيف يقولون به وما قصدوا منه قلت
هذا الايراد قد اورد عليهم صدر الافاضل في كتابه الكبير في فصل ان الوجود
جزء محض بهذه العبارة هذه المسئلة انما ينقح حق انضاحها بعد ما ثبت ان
لمفهوم الوجود المعقول الذي عنا جلى البديهيات الاولية مصداقا في
الخارج وحقيقة وذاتا في الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول
والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة
الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اي نفس الوجود او وقوع
شئ آخر هو الماهية واما من لم يضع لمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة
وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا
يجوز له دعوى كون الوجود جزءا محضا لان معنى الجزء ما يؤثر عند العقل
ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا او ارادة و
جبلة ويتم ان الاشياء ليست طالبة المعنى المصدري ولا يكون متبعا لها
ومقصودها مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا في غاية الظهور والجلاء

لا يليق

لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى
الاستعمال الفكر والتروية انتهى ما اورده نقلناه ولكن يمكن دفعه بان مرادهم
ليس نفس هذا المفهوم الاعتباري المصدري الذي هو من ثواني
المعقولات بل مرادهم منه الموجود ولكن لا مفهومه ايضا بل مصداقه بمعنى ان
الموجود بما هو موجود من دون ملاحظة شئ آخر معه جزء محض والحق
ان هذا لا يدفع الايراد عنهم اذ لاحد ان يقول ان ارادوا بالموجود بما هو
موجود الذات مع هذا الوصف اي مفهوم الوجود فليس بجزء محض بالكلية
كيف ولا فرق بينه وبين الاول في ذلك اذ هذا المركب ايضا اعتباري وان
ارادوا ان الذات مع حيثية الوجودية اي ما باعتباره كانت موجودة و
محمولا عليها الموجودية فان كانت اعتبارية فهو ايضا كالاول فلابد ان
يكون حقيقية ولا نعني بالوجود الا ذلك وبالجملة مع القول باعتبارية
الوجود لا يصح الدعوى المذكورة وان اريد به معنى الموجود كما علمت
واما وجه كون الوجود الحقيقي جزءا محضا فليس ههنا موضع بيانه
فارجع الى الكتاب الكبير لصدر الافاضل ان كنت من الطالبين لهذا
قوله ووجها يظهر وجه حكمه بان طريقة الصديقين على غير من حمل عليه

لعله حمل الصديقين م

الم وكانه حمله على طائفة من اهل الكشف وح يقول بان حكم الشيخ بان هذه
الطريقة طريقة الصديقين باعتبار المناسبة ومن باب التشبيه بخلاف
الم فانه قد حمل على طائفة من اهل النظر من الالهيين وقال ان الشيخ سماهم
بالصديقين اذ الصديق هو ملازم الصدق ولما كان طريقتهم اصدق
الوجهين سماهم بذلك قوله وانت خبير بعدم دفع الايراد وذلك لانه اراد
ان يذكر هذه الاربعة لا غير وان كان الدليل يقتضي براءات اخر منها لكن لم يرد
ان يذكرها لخصوصية ما فهم رشده ولا ايراد عليه فلم يتعارفان يورد على
امثاله في امثال هذا اذ كان مراده بالانحصار الانحصار في الاكتفاء بذكر هذه
الاربعة وبالجملة المؤاخذة من هذه الجهة واما اذا كان مراده به معناه المتبادر
فنعم ايراده ليس في الكلام ما يدل على الانحصار وان لم يكن فيه ما يدل على عدمه
ايضا فان كان الظاهر منه الانحصار كما لا يخفى قوله وح يكون الفرق بينهما ايضا هذا
لا يكون بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات على ما قرره بعض المحققين هذا هو
التوهم المحض وليس الامر كما يظهر لك الان مما نقل عنه ههنا من حاشية
الحاشية حيث نقل فيها كلام بعض المحققين وهي هذه قال بعض المحققين
الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل مقدم الشرطية الثانية التي
هي

هي الشق الثاني من الترديد ما هو لازم لنقيض مقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما
جعل كذلك ليظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فلا مؤثر لكون علة الحاجة الى
المؤثر هي الامكان عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور او التسلسل
دليلا على ما هو لازم للتالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو
نقيض صريح المقدم الاولى وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليا لها وفي
الوجه الثالث فعل في مقدم الشرطية الثانية ما فعل فيه في الوجه الثاني الا انه
جعل تاليها لزوم الخلف وجعل استحالة الدور او التسلسل دليلا عليه و
في الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض مقدما
للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء الى الواجب
او لزوم الدور او التسلسل بخلاف الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين
لازما للتالي الشرطية وثاني الامرين دليلا عليه فتفطن جميع ذلك انتهى
اقول فانظر ثم انصف ان وجه الفرق المذكور بين هذه الوجوه في كلامه
هل هو بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات ام هو معنوي بل معنوية ظاهرة
بحيث لا يليق ان يخفى على اوائل العقول فضلا عن مثل المحشي العلامة
الذي عد بين الفضلاء من الفحول هذا ثم قال فيها وقد تنبه بعض الفضلاء

ان الفرق بين الاول والثالث مجرد ان في الاول جعل الشق الثاني الايجاب
وفي الثالث السلب وذلك لانه قال انه لابد من تاويل في كلام المحقق بحكم
حل عبارة المص عليه حيث جعل الشق الثاني الايجاب بحسب اللفظ الا انه في
قوة السلب ومثل هذا التاويل يجري في التقريرين فيرتفع الفرق بالمرة بين
الثالث انتهى وقد ظهر فساده بما ذكرنا فان الصواب ان يق فيمكن حمل عبارة
المص على الاول ايضا كما قلنا فتامل اقول ليس لاحد ان يقول لعل مراده بعدم
الفرق بينهما عدم الفرق بحسب حمل كلام المص عليه فيرجع ما استصوبه هو
نفسه اذ يق عليه على هذا لم يكن وجه لتخصيص الثالث بالذكر بل المناسب
الرابع او الاول ولعل امره بالتامل لهذا اشاره اليه ثم قال فيها والعجب
ان بعض الحواشي قرر الفرق بين الوجه الاول وكلام الشم بانه حكم
على طبيعة الموجود بناء على ان الظاهر ان اللام للجنس ولم يصرح بالافراد
وان كان المراد الطبيعة الموجودة في ضمنها وفي هذا التقرير وقع الحكم على
الافراد صريحا ولم يتفطن انه على هذا لا يمكن حمل عبارة المص على الثالث لكما في
بل على الرابع انتهى ثم قال واما ما ذكره بعض الافاضل في توجيه الانطباق على
دون الاولين فقد تركنا نقله لظهور ضعفه وزيادة طوله فتامل انتهى

قوله لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن الخ اي على هذا الفرق المنقول
الذي ذكره بان يجعل في الثلثة الاول التفاوت بمجرد التغيير في الشق
الثاني من دون التفات في التفاوت الى الشق الاول ومقدم الثاني
على الوجه المسطور قوله نعم لا يمكن حمله على الثاني لان اللازم في الثاني
في الثاني هو الدور او التسلسل والمص جعلهما دليلا على اللازم
فيه قوله بل لا يحتمل ما ذكره على تقريرين بعض المحققين ايضا الخ الفرق بين
التقريرين على نحو الزيادة والنقصان في محمل كلام المص وقوله
لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الشم ايضا كان وجهه ما فهم
من كلام بعض المحققين من جعل الفرق بين الوجوه المذكورة بمجرد تغيير
الالفاظ وتبديل العبارات فانه على هذا يكون الفرق حاصلا بين تقريري
المص والشارح فلا يمكن حمله عليه لكن قد عرفت ان الامر ليس كما توهم وعلى
هذا البيان ليس لاحد ان يقول لهذا الايراد مشترك بين التقريرين فلا
وجه لتخصيصه بتقرير بعض المحققين اذ الفرق على ما قرره المحقق
العلامة يكون معنويا كما صرح به فلا اعتبار عنده في الفرق باختلاف
الالفاظ وتغيير العبارات وح فما فهم خصوص معناه من كلام المص

يمكن حمله عليه وما لم يفهم لم يمكن وظاهر ان الرابع من الاول ولما لم يكن
الفرق على تقرير بعض المحققين على زعم مصنفيا بل بمجرد تغيير العبارات
فظاهر انه ح يكون الفرق حاصلا بين تقرير الش وكلام المص خصص
الايراد المذكور بتقريره فتفطن قوله انما هو خلاصة الدليل اى الذى
احتج به الوجود وابطال التسلسل معا قوله اى من افراد الموجود مطلقا
او من افراده المعلومة بالبديهة وكذا الحال اى فى احتمال الوجهين فى
قوله وان كان كلها ممكنا الاطلاق فى المذكور اما بالنسبة الى المعلوم بالبديهة
وغير المعلوم بالبديهة بان كان المراد بالموجود الموجود المعلوم سواء كان
بالبديهة ام لا او بالنسبة الى المعلوم وغير المعلوم بان كان المراد بالموجود
الموجود المطلق سواء كان معلوما او غير معلوم فان كان الاول فيتم كلام المص
بل الفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكر فى بيان الفرق وان كان الثانى
فلا انه ح يكون الوجه الاول خلفيا مع انه حكم باستقامته لا من حيث قال فعلى
الاول لجعل التالى فى الشق الثانى لزوم الانتهاء الى الواجب فثبت به
المطلوب لكن الظاهر بل الصريح من كلامه ان مراده هو الثانى فيتوجه عليه
الايراد المذكور ولا يندفع عنه قطعا او لا ليس بصواب بل الصواب على ما ذكره

توجيه الفاضل المح او ما ذكرنا اولا هذا قوله فلا بد من حمله على افراده مطلقا
اى سواء كان معلوما ام لا وذلك لان ترتب التالى فى الثانى على المقدم
فيها مبنى على الحمل المذكور كما لا يخفى قوله والفاضل المعاصر قد حمله على
الثانى اى قد حمل قوله وان كان كلها على افراده المعلومة بالبديهة وهذا
مستلزم لحمل القول الاول على ذلك ايضا قوله فالاولى هو التوجيه الاول
اى الحمل على افراده مطلقا لئلا يتبادر منه ان التفاوت ليس بمجرد التغيير
فى تالى الشق الثانى ولكن قد عرفت حاله قوله بان يجعل ضمير استلزمه
راجعا الى كون الموجود واجبا ح حتى ينطبق عليه قوله وهو للعهد اى
الخارجى قوله وشئ منهما لا يوافق التقريب الاول على ما ذكره اذ المنطوق
فيه اى على هذا يلزم ان لا يوافق التقريب الثالث ايضا لاشتراك الثالث
الاول فى الشق الاول من الترديد كما هو ظاهر كلام المحقق بل صريحه
والظاهر انه وارد على الفاضل المح ولا يندفع عنه هذا قوله واما على
التوجيه الاول اى بارجاع الضمير فى قوله فان كان واحد منهما الى افراد
الموجود مطلقا قوله فيمكن حمل عبارة المص عليه بجعل لام الموجود للجنس
وح يكون معناه فردا ما من افراد الموجود مطلقا فينطبق عليه قوله لكن على

هذا الخ اى على ما قلنا من انه على التوجيه الاول يمكن حمل عبارة المص على
الاول ايضا وهو عين ما قاله المحشى لا انه لو حمل عبارة المحشى على ما ذكره الشارح
يرد عليه الايراد المذكور وهذه الاولوية بناء على عدم التفاوت بحسب
التغير فى تالى الشق الثانى فى الثلثة الاول كما قال المحشى العلامة على
ما بنى عليه الفاضل المعاصر فليس هذا انصرافا عما ذكره اولا من اولوية
التوجيه الاول قوله الا ان بنا فتتى الخ فيه من التكلف ما لا يخفى قوله بان
يجعل اللام للعهد اى الذهنى ليصير معنى الكلام بعد التقييد المذكور
اما ذكره اى فرد ما من الافراد المعهودة فلو حمل على العهد الخارجى
لا يصير معناه ذلك بل يصير معناه فرد واحد معهود من الافراد المعهودة
وهو غير فرد ما من الافراد المعهودة فلا فرق بينه وبين ما اذا اخذ
للجنس هذا قوله اذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا اولا الخ قد نقل عنه فى حاشية
هى هذه هذا ان حمل كلامه على انه لا احتمال لحمل كلام المص على تقريب
اخر واما اذا حمل على انه لا احتمال للتقريب اخر لهذا الدليل لا يصح ان يكون
ردا على من اورد على المحشى بانه لا وجه لانحصار تقريرات هذا الدليل
فى الاربعة كما نقلنا فورود الايراد عليه اظهر كما لا يخفى انتهى ووجه
الاظهرية

الاظهرية ظاهر قوله ولا نسلم بان امثال هذه الترديدات مما لا يعد
قبيحا الاولى ان يقول هذا اذا كان مع ملاحظة الامكان والامتناع وقطع
النظر عنه حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات فمما لا يعد
قبيحا وكلام المحشى العلامة كما لا يخفى قوله ولهذا استدل الخليل
عم على نبينا وعليه السلام بالافول اى على امكانها به اذ التغير مطلقا
مناف لوجوب الوجود قوله وح لا حاجة الى ما تكلفه السيد المحقق
الشريف ولا الى ما تحمله بعض المحققين مع ان فيه ما فيه قد نقل عنه فى
حاشية هى هذه حيث قال كما لا شك فى وجود ممكن لا شك فى وجود
موجد له اذ موجد الموجود موجود بديهة وعليه بناء جميع البراهين
وموجده يحتمل ان يكون واجبا فلا قبح فى الترديد انتهى فالمراد
هذا بالموجود المذكور فى الشرح هو موجد الممكن لا هو كما ذكر فى بعض
الحواشى فاندفع ما قاله بعض المحققين ان هذا التوجيه لا يكاد يصح
اذ الضمير فى قول الشارح فان كان واجبا راجع الى الموجود الذى
هو الموجود فى العبارة لا الى ما هو اعم منه ومن موجده الذى
لا اثر له فيها ووجه الدفع ظاهر ولا يخفى ما فى قوله لا الى ما هو اعم

منه الخ والتصحيح لا الى موجبه هذا مع فى هذا التوجيه تكلف تام كما لا يخفى
والتحصيل الذى ذكره بعض المحققين هو ان المراد بالموجود طبيعة
الموجود من حيث هو من غير نظر الى خصوصيات الافراد وح لا قبح
فى الترديد اذ الموجود بما هو موجود لا يابى عن ان يكون واجبا او ممكنا
وفيه انه لا يندفع الايراد المذكور كما فى بعض الحواشى ان مال شك
فيه هو طبيعة الموجود فى ضمن الفرد الممكن فالترديد لاحتمال كونه واجبا
قبيح انتهى اقول قيل عند قوله فيها فالمراد على هذا بالموجود المذكور
فى الشرح الخ انه يمكن ان يكون مقصوده ان الموجود الموجود فى العيان
اتم من الممكن الموجود وموجده فيحتمل هذا الامر العام الترديد بانه كذا
او كذا باعتبار احد قسميه وهو الموجد وهذا غير ما ذكره بعض
المحققين كما لا يخفى انتهى ولا يذهب عليك انه على اى تقدير فساد
ذلك اذ لا يندفع به الايراد المذكور لان المورد ادعى ان الموجود العين المشكوك
فيه ممكن فلا يحتمل ان يكون واجبا وهذا غير ان وجود الممكن غير مشكوك
فيه ليس الا حتى يحتمل فيه كما قال وعلى هذا لا فائدة فى ذلك التحصيل
فتبصر وفى قوله فيها لا الى ما هو اعم منه ومن موجده الذى لا شك له
فيها

فيها منع ظاهر على ما علمت وقوله ولا يخفى ما فى قوله لا الى ما هو
اعم الخ قد علمت توجيهه ايضا وفى قوله فيها وفيه انه لا يندفع الخ انه يحتمل
ان يكون مراد ذلك البعض المحقق بما ذكره ما ذكرنا سابقا فى ذيل الاولى
وح لا تحمل فيه ولا شىء عليه فتذكر ولا يخفى سخافته فتأمل لعل السخافة
المذكورة باعتبار قوله لان الى قوله فالترديد وذلك لان قوله بل الشبهة
يدل على بداهة ذلك الحكم فقوله لان الموجود الخ ان حمل على الدليل عليه
فينافى البداهة وان حمل على التنبيه فنقول فح لا يكون ذلك الحكم من
البديهى الاولى فلا يكون ترديد ذلك الممكن بانه ان كان ممكنا فيلزم
كذا وان كان واجبا فكذا قبيحا وبالجملة هذا الترديد قبيح على تقدير كون
الامكان للموجود او العين المشكوك فيه من البديهيات الاولية وبنا
الاعتراض عليه فتقريره على وجه لا يكون الترديد على ذلك الوجه
قبيحا قبيح وللاشارة الى هذا البيان لعله امر بالتأمل لعدم ظهور
هذا قوله واما اهل الذوق والكشف الخ قد نقل عنه هيهنا حاشية
هى هذه ويحتمل ان يكون اشارة الى انه ليس محتاجا الى ابطال
التسلسل فان اثباته على الجاد لم يبن جدا ولا مبنيا على ذوق

او حدس كما افاده بعض المعاصرين انتهى قوله لا يبقى لعلة لا يكون العلة
الخارجية الخ هذا الايراد على ظاهر تقرير المحشي العلامة فان ظاهره هو
انه على تقدير انحصار الموجود في الممكن يكون مجموع الموجودات متوقفا
على ايجاد خارج بناء على المقدمة الاولية وذلك الايجاد متوقف على موجود
وهو من جملة السلسلة المتوقفة عليه كما فيلزم الدور وانت خبير بانه
لا يرد عليه ظاهر الايراد المذكور وحاصل جوابه انه على ذلك التقدير يكون
مجموع الموجودات باسرها بناء على المقدمة الاولية محتاجا الى ايراد ايجاد
خارج عنها سابق عليها فلا يلزم الدور اذ ذلك الايجاد علة لجميع ا
الموجودات مط على هذا وهو موقوف على موجود لما ذكر وهو من جملة
السلسلة المفروضة فواحد منها موقوف على ايجاده وايجاده عليه وهو
دور وانت خبير بكلام ابطباقه على كلام المحشي فحكمه بانه بعيد بعيد منه هذا
قوله اى لا يتحقق فرد منها اصلا اما لم يتحقق الايجاد الخ على هذا يكون
الدور في الطبيعة بمعنى تحقق الطبيعة في ضمن فرد قبل تحققها في ضمن فرد
منها وهذا بخلاف الجواب الاول فان الدور بناء عليه في الفرد وهو لا
يستلزم الدور في الطبيعة بخلاف الدور فيها فانه مستلزم للدور في الفرد

لكنه

لكنه ليس منظورا بالذات بل المتعلق بالذات في تلك الصورة هو الدور
في الطبيعة بالمعنى المذكور تامل ولعل الامر بالتامل فيه اخيرا اشارة
الى هذا البيان او الى البيان المذكور اولا في الحاشية السابقة ثم انه
وان كان هو اصحيحا في نفسه وتوجيها وجيها في ذاته الا انه بعيد من
اللفظ اذ المتبادر من موجود ما وايجاد ما هو الفرد لا الطبيعة ولو جعل
هذا وجها للتامل المذكور للزم التنافات بين اول كلامه واخره لا دعائه
ظهوره اولا والظاهر ان المراد منه هو الظهور بحسب اللفظ والانطبا ق
عليه وح يرد على المحشي العلامة ههنا ان ما هو قريب حكم ببعده وما
هو بعيد حكم بقربه هذا قوله لما كان التسلسل غير مفيد بناء على المقدمة
الاولية فيلزم الدور البتة يعني انه لازم في صورة التسلسل ايضا على المقدمة
المذكورة فلذا لم يعتبر التسلسل بل اعتبر الدور اذ هو لازم على اي تقدير
والحاصل ان اعتبار التسلسل وابطاله ههنا لغو مستدرك فلذا لم
يعتبر والدور لازم لا محالة فاندفع قوله فيلزم التسلسل لا الدور وفيه
بعد بحثه انه هذا مما لا يجدي نفعا اذ المحذور كلما كان اكثر فهو للسند انفع
كما لا يخفى ولكنه مع هذا يفيد فعبر القول المذكور اعني قوله فيلزم التسلسل الدور

فهو نافع له سواء حمل الشارح اذ لم يعتبر مع الدور التسلسل ايضا بان كان غرضه ان
المحشي حكم ههنا بنفي الدور ولزم شيء آخر فكيف حكم بعدم لزوم الغير وعنده
لا دور فكيف حكم باطلاق لزومه وعلى هذا فلم يعتبر مع الدور التسلسل
فهذا الجواب ينفعه ويندفع به كلام السائل مطلقا فتبصر قوله واما انه
استاد الداماد الحاصل مما افاده قدس سره بعضه ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة
ناعتية يستدعي محلا موجودا لان الشيء ما لم يجب لم يوجد يتوقف تحققها
على تحقق طبيعة الوجود وطبيعة الوجود على تقدير اختصاص الوجود في الممكن
يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين وورد عليه
صدر الافاضل بمنع بطلان اللازم ح بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة
على نفسها يجوز ان تكون طبيعة باعتبار حصولها في ضمن فرد
متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الافراد الا
المتوالية وذلك لان مفسدة الدور وهو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع
النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية
فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متأخرا ومتقدما معا واما النوع الواحد
فلا يستحيل ذلك فيه كما لا يخفى انتهى ولعل المحقق العلامة تعرض للايراد

الشار

المشار اليه بقوله وفيه ما فيه الى هذا الرد ولعل مقصد السيد السند الداماد
من الكلام المذكور ما ذكرناه في بيان كلام المحشي العلامة في حمل كلام المحقق
على الدور في الطبيعة فلا ايراد عليه فلا ادري وليتني ادري ان المحقق
العلامة لم يحمل كلام ذلك السيد السند على ما حمل عليه كلام المحشي وادى
هذا الظهور بعضها من العجب واعجب منه انه مع كمال تيقظه وفطانته لم يتفطن
اصلا بما قال بعض المحققين ههنا في توجيه كلام السيد ردا على استاده صدر
الافاضل حتى قال بانه غير معقول ولم يعلم انه يرجع ذلك التوجيه الى ما ارتضاه
في توجيه كلام المحشي على ما بيناه سابقا وللتصديق بما ذكرنا نذكر كلامه ههنا
بالفاظه حتى يعلم انه الحق قال بعد نقل كلام استاده واقول ذلك اي كون
الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد آخر انما يصح في الاعداد
لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان تكون في ضمن فرد معدة لحصولها
في ضمن فرد آخر ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجبة لنفسها في ضمن
فرد آخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها وانصرافها من الاعيان فاذا وقعت
هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها
وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان متقدما

على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز اي اذا وقعت في نفس الواقع
في ضمن فرد ان يتحقق معدة لحصول نفسها في ضمن فرد اخر او معنى كونها
في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض مشخصة معينة ويجوز ان يكون هي
في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض متشخصة
اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان
يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة
بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في
ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان وليست ابهامية
بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية ووحدة الشخصية
دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتاخرة
انتهى فانظر ايها الذكي الذكاء ان هذا الكلام هل يتصور معنى عند ما ذكره اولا
على ما بيناه والتركيب ينطبق عليه فقوله بانه غير معقول يعني معقول عنده ولعله
توهم من كلام ذلك البعض المحقق انه يقول بوجود نفس الطبيعة من حيث
هي هي في الواقع منفردة وبحصولها في ضمن فرد كلا ثم كلا فانه لا يتفوه به من هو
بدائرة المحصلين فضلا عن هذا المحقق الكامل بل مراده انه يجوز تقدم الطبيعة

وتاخرها

وتاخرها بحسب الزمان بان تتحقق في ضمن فرد قبل تحققها في ضمن
فرد اخر قبلية زمانية ولا يجوز تقدمها على نفسها بحسب الذات بان تتحقق
في ضمن فرد قبل ان يتحقق في ضمن فرد اصلا بان يكون جميع افرادها مسبوقة
بالعدم ومع هذا حصل في ظرف العدم السابق على الجميع فرد منها وهذا
يكون الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها
الكذائية ووحدة شخصية دهرية بحسب وقوع الطبيعة في نفس الدهر
ان الطبيعة النوعية اذا لوحظت باعتبار تحققها في ضمن افرادها المتغايرة فيه
الزمانية بما هي متعاقبة زمانية فهذا الاعتبار لها وحدة ابهامية ويجوز
من هذه الجهة ان يكون متقدمة على نفسها واذا لوحظت باعتبار تحققها
في ضمن جميع افرادها بما هو كذلك اي لوحظت جميع افرادها معا ملاحظة
اجمالية فهذه هي المراد بوقوعها في نفس الدهر وهذه هي المراد بوحدتها
الشخصية الدهرية اذ بحسب هذا النحو من الملاحظة لا يمكن ان تتعدد
وتحصل في ضمن فرد اخر خارج عن المجموع ومن لا فرق بينها وبين الفرد
الشخصي منها في امتناع تقدمه على النفس وبالجملة المراد ان الطبيعة لا يمكن
ان يتحقق في ضمن فرد قبل ان يتحقق في ضمن فرد اي اذا كان جميع افرادها

مسبوقة بالعدم لا يمكن ان يتحقق فرد منها في ظرف ذلك العدم السابق
على الجميع وعلى تقدير ان يكون الموجود منحصرا في الممكن يلزم ذلك هذا
وتشبث وكن من الشاكرين قوله وكذا ما ذكره بعض المحققين قال بعد نقل
كلام السيد السند الداماد وذكر ما يتعلق به لو فرضنا ان الكلام في افرادها
لم المقصود لم يتم بيان ذلك انه اذا لم يكن في الوجود واجب بالذات ووهبت
السلسلة الغير المتناهية فيحصل سلسلتان احديهما سلسلة الوجودات
وثانيتهما سلسلة الايجادات فلنا ملاحظة سلسلة الايجادات الغير
المتناهية بعنوان الاجمال بحيث لا يشذ عنها شيء من الايجادات فنقول هذه
السلسلة باسرها لها تأخر بناء على ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلا يوجد
ايجاد في تلك السلسلة ولم يكن له تأخر فلو كانت سلسلة الوجودات بحيث
لا يشذ عنها لها تأخر ايضا يلزم الدور وهو ظ فيجب ان يكون ح في سلسلة
الوجودات وجود لا يكون متأخرا عن الايجاد وهو الواجب بالذات فثبت المط
انتهى ولعل المراد اشار اليه عليه هو ما سنقلناه او ما ذكره الفاضل القزويني
في حاشية من ان الواقع توقف واحد واحد من احاد احدى السلسلتين
الوجودات وجود لا يكون متأخرا عن الايجاد وهو الواجب بالذات فثبت المط

الغير

الغير المتناهيتين على واحد واحد من الاخرى فتأخرها عنها على التوزيع
فلا يلزم ان يستلزم تلك التوقفات والتأخرات الموزعة على اجزاء السلسلة
الغير المتناهية توقف تلك السلسلة بتمامها على تمام الاخرى يلزم تأخرها
باسرها عنها حتى يلزم الدور هذا قوله وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله
فالاولى فهو وان كان اولى حيث قرب من الحق لكن قال بعد ذكرها نقلنا عنه
وذكر شيء آخر لم ننقله ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان
المحقق سيصرح بان هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع في حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة وعلى هذا
يكون المراد بوجود ما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على
الايجاد المتوقف على الوجود يستلزم الدور بل احقا انتهى ولعل وجه
اولويته على زعم بعض المحققين هو ما اشرنا اليه سابقا من بعد حمل قوله
ما على الطبيعة اذ المتبادر منه هو الفرد فالتوجيه الاول بعيد دون هذا
اذ مجموع الموجودات ايضا فرد من الموجود ومن مصداقه فلا بعد فيه من هذه
الجهة واما على زعم المحشي العلامة فتقدم استنكار العقل اياه اولا واستنكاره
الاول اولا بناء على التوهم المذكور ولكن قد عرفت ما فيه ولعل المراد

عليه الذي اشار اليه ما نقلنا عن الفاضل المحشي وبني بعض المحشين او ما ذكره
بعض الحواشي من ان انتقال الذهن من موجود ما الى جميع الموجودات
بعيد مع منع المقدمة القائلة بان مجموع الايجادات متاخرة عن مجموع الموجودات
فان ايجاد ما يحمل على هذا على الجميع ايضا فان قلت ما الفرق بين هذا وبين
الطبيعة على الوجه المذكور حيث يتم البيان على تقدير حمل العبارة عليها
من دون ان يمنع المقدمة القائلة بان طبيعة الايجاد متوقفة على طبيعة الموجود
ولا يتم على تقدير حملها على الجميع للمنع المذكور قلت الفرق انه لما كان مجموع
الممكنات مشتملة على الجميع الاخر وهو ليس متقدما على الايجاد بل الايجاد علته
لا يصح القول بان جميع الايجادات باسرها متاخرة عن جميع الموجودات
اذ هو ممنوع تاخر كل واحد واحد منها عن كل واحد واحد منها على التوزيع
فلذلك انه ليس كذلك بخلاف ما اذا حملت العبارة على الطبيعة على الوجه الذي
مر الوجه الذي مر وهذا لا يستلزم ان يكون جميع افراد الموجود متقدمة
على جميع افراد الايجاد كما ان طبيعة الجوهر متقدمة على طبيعة العرض ومع
هذا لا يلزم ان يكون جميع هذه لا يلزم ان يكون جميع افراده متقدما على جميع
افراده وبهذا يتضح الفرق فهذا ثم لو حمل ايجاد ما على هذا التقريب على جميع

الايجادات

الايجادات السابقة لتم البيان ولا يرد عليه الايراد المذكور [illegible] وح يكون حاصل
الكلام ان جميع الموجودات بحيث لا يشذ عنها موجود على الفرض المذكور
نظرا الى المقدمة الاتية موقوفة على الايجادات السابقة على ذلك المجموع و
اعتبار الايجادات من باب التسلسل والمماشات والايجادات السابقة بناء على
ما ذكر متوقفة على تلك الموجودات اذ لا موجود خارج عنها اذ المفروض
جميعها بحيث لا يشذ عنها موجود ولو حمل ايجاد ما على هذا التقريب على الاتم
لتم ايضا وح يكون المراد ان جميع الموجودات على ذلك الفرض متوقفة على
ايجادها بالمعنى المذكور هنا وظاهر انه على هذا التوجيه لا يرد عليه شيء
مما ذكر نعم حديث البعد المذكور معقول وح الاولوية التي ادعاها بعض
المحققين ما النسبة الى هذا التوجيه في محل المنع لتشارك التوجيهين
في البعد بل ظني ان الاقل اولى هذا ثم ان التوجيه المذكور لدفع الايراد
المذكور يمكن ان يتجه من قبل بعض المحشين فيما نقلنا عنه لئلا يرد عليه الايراد
المذكور وبالجملة لا يبعد غاية البعد ان يوجه كلامه بمثل ما ذكرنا هنا وان
كان مخالفا لظاهره فتأمل فيه قوله لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له
من مبدا الخ لا يقال هذا لا يستلزم المساواة فانه ما لزم منه هو الفرق بين القبيلين

فبمجرد ذلك الفرق لا يلزم المدعى اذ لاحد ان يقول لما كان علة الحاجة الى
العلة هي الامكان فلذا اذا لوحظت الموجودات بهذا العنوان وجدت انها
تطلب العلة وتحتاج اليها بخلاف ملاحظتها من حيث الموجودية اذ هذا الى
ليس علة الحاجة الى العلة والحاصل انه لم لا يجوز ان ينحصر الموجودات في
الممكنات ولكن العقل اذا لاحظها بعنوان الامكان حكم بحاجتها الى العلة
واذا لاحظها بعنوان الوجود لم يحكم لما مرّ فلم يلزم المط من الفرق المذكور
لانا نقول على هذا لم يكن وصف الموجودية بما هي هي منافيا للاحتياج وان لم
يكن مقتضيا له كما هو ظاهر ولكنه مناف له لما مرّ فلا يرد الايراد المذكور
ويمكن ان يكون امره بالتامل فيه للاشارة اليه فتامل قوله وما ذكره بعض
المحشين في حاشيته من انه يمكن اتمام البرهان الخ فان قلت يمكن
ان يكون نظره الى التوجيه الثاني الذي للمحشي العلامة في ذيل قوله ويمكن
تقرير هذا الدليل الخ وهو تام عنده ولا يحتاج الى اخذ تلك المقدمة كما اعترف
به هو نفسه قلت هو بعيد من كلامه مع غاية البعد اذ قال في حاشية الحاشية
هو هذا يمكن ان يقرر بانه لا يحتاج تقريب البرهان الى ضم مقدمة لان البرهان
بدون ضم تلك المقدمة تام ايضا بان يقال طبيعة الموجود بما هي موجودة ليس
لها

لها مبداء والا لزم الدور على ما ذكره المحشي نعم مع الضم تقريبا خفي معيد واضح
لان بدون الضم لا يتم انتهى وهذه العبارة اي طبيعة الموجود بما هي موجودة
مع ما قال في اصل الحاشية كالصريح في ان المراد منه المعنى المتبادر ولا يمكن الحمل
على ذلك لكان من باب توجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه به كما يظهر عند المراجعة
الى كلامه ولعل قوله فتامل اشارة الى ما ذكرتم ان ما قال المحشي العلامة هيهنا
من ان هذا الكلام اي على ما هو الظاهر منه من الكلمات الواهية قوي كلام
حق اذ بدون اخذ تلك المقدمة لا يلزم المدعى اذ ما لزم منه مع قطع النظر عنها
ان طبيعة الموجود لا علة لها ولا يلزم منه ان يكون فرد منها واجبا الا اذا ضم
ابطال الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من مبداء يكون مبداء لجميع افرادها
بناء على المقدمة الاتية فلزم الفرق بينهما من هذه الجهة فلا بد ان يكون لتلك
الطبيعة فرد لا يكون ممكنا وهو الواجب فثبت المط تامل ويمكن ان يكون الامر
بالتامل المذكور للتصديق بما ذكره اذ هو ليس ظاهر الحق لا يحتاج الى
التامل ام قوله هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس الخ لعل ما اشار
به الى ما في قوله ومن البراهين التي ظهرت لي حالا تخال ان هذا البرهان
الذي عدة منها مستفاد من كلام الشيخ مع نقول يمكن ان يكون هذا من باب

التغاير واو يكون المواد من اللفظ مفهوم الاطلاق و هو عام شامل للحائج لم و يعني
و يكون ان يكون هذا الغفلة مقيدا العقل لم و بيانه بالعبارة الاولى فافهم قوله
و بيانه بالعبارة الاولى لعل هذه الاولوية بالقياس الى عبارة المحقق ره و لعل
وجهها نقصان انطباقها صريحا على كلام الشيخ دون عبارة المحقق قوله فاحتياج
هو ايضا الى نفسه اذ يجب ان يكون موجودا الا و المفروض ان جميع الموجودات
محتاجة اليه فيلزم احتياج الشيء الى نفسه قوله و انت تعلم ان المراد بالوجود
المشتق منه الموجود الخ لما قال فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة التحقق في
الخارج ممتنع العدم لا لعلة ومفهوم الموجود و الوجود من الامور الاعتبارية
الانتزاعية و معلوم ان مثله لا يمكن ان يكون واجبا فلذلك حمله على فرد الوجود
فرارا من هذا المحذور و انت تعلم بانه لا حاجة الى هذا الحمل لان الامور الاعتبارية
وجوبها و امكانها و نحوهما تابعة لما ينتزع هي منها فوجوب طبيعة الموجود
معناه وجوب فرد لهذه الطبيعة فلا حاجة الى حمل الموجود هيهنا على
الوجود و الوجود على فرده بل يحمل الموجود هيهنا على معناه العام الاشتقاقي
الذي يعبر عنه بالفارسية بهست و مرادفاته و ان كان الوجود ذا فرد كذا كذا
قوله الذي هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم و هو ما يعرض المعقولات

الاولى في الذهن و لا يحاذي بها امر في الخارج مطلقا سواء كان الاتصاف
به في الخارج كالوجود و الشيئية و نحوهما او في الذهن ايضا كالعروض
كالكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية و الجنسية و الفصلية الى غير ذلك
من المعاني التي يبحثون عنها في الميزان و هذه هي المعقولات الثانية بالمعنى
الاخص فهو ذلك المعنى مع قيد كون الاتصاف به في الذهن لا غير قوله الذي
هو منشأ للاثار و محقق الحقائق و هذا مما يدل عليه فهو في هذا التوصيف
اشارة الى الدليل عليه ايضا و المراد بكونه موجودا بالحقيقة كونه موجودا بذاته
اي لا بوجود اخر كما في الماهيات فانها موجودة بالوجود لا بذاتها و الوجود بنفسه
و بعبارة اخرى الجاعل اذا جعل الماهيات جعل وجودها فاذا جعل الوجود
جعل نفسه و الدليل على هذا كونه محقق الحقائق و كونه معلوما لا بالحقيقة
بل بوجه ما اي بحسب العلم الحصولي باعتبار كونه موجودا بذاته فهذه الاوصاف
دلايل عليه ذاتا و صفة على الوجه الذي علمت و لعل امره بالتدبر هيهنا للاشارة
الى ما ذكرنا و تفصيله يطلب من كتب والده العلامة صدر الافاضل فانها
بالاسانيد عليها مذكورة هناك قوله و انت تعلم انه منطبق على صريحا الخ
فاجعله اولى فليس باولى لعدم مطابقته لكلام الشيخ بل المطابق له ما ذكر

اولا في توجيه البرهان فهو تفصيل للاجمال المذكور في كلام المحقق فلا ايراد
عليه وانت تعلم انه يمكن توجيه كلام الفاضل المعاصر بحيث يرجع الى
ما قاله المحقق العلامة اذ ليس للطبيعة من حيث هي وجود نعم يرد عليه انه على
هذا لا حاجة الى قوله وانت تعلم الخ وهذا هو الاولى في الايراد عليه كما لا يخفى
فتدبر وتوجه حتى يحتاج الى بذل جهد فافهم قوله ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي
الخ اقول كلام الفاضل المعاصر مبني على تحقق الوجود مطلقا اي في الواجب
والممكن على ما ذكره بعض من الحكماء ومراده بطبيعة الوجود مصداقه
من حيث هو مصداق لهذا المفهوم مطلقا فاندفع ما ذكره والحاصل ان
ما ذكره لا يبتني على كلية حقيقة الوجود بل مع جزئية الوجود الحقيقي يصح
وتم ولكن مع هذا القول لا يجب ان يقول بكل ما قال جمع من الالهيين
وهم طائفة سميت باذواق المتألهين على ما ينادي عنه كلامه اذ القول
بجزئية الوجود لا يختص فيهم بل يمكن القول بها مع تحقق الوجود في كل موجود
وح يكون الاختلاف بين تلك الوجودات اما بالذات او بالتاكد والتضعف
ونحوهما على الاختلاف في هذا قوله واما ما افاده بعض المحققين في توجيه
هذا البرهان فلا يستحق البيان قال في توجيهه اراد بالموجود من حيث هو

موجود

موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدأ يلزم تقدم الشيء
على نفسه لا محالة لان ذلك المبدأ موجود لا محالة فيكون طبيعة الوجود متحققة
في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود ومتقدمة عليها
بالذات وتقدمه عليها مستحيل اذ ذلك انما يكون تقدم الطبيعة على نفسها بحسب
التمام لا بحسب الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده المحقق البحري ونقل
كلامه ثم قال ولكن الاشتباه هيهنا انما هو بين التقدم والتاخر اللذين
الجاريين على الطبيعة والتقدم والتاخر الذاتيين المشنعين عليها وقد
عرفت الفرق بينهما فلا تغفل انتهى ولعل المحقق العلامة توهم منه انه حمل الوجود
المطلق هنا على نفس الطبيعة من حيث هي من دون تحققها في ضمن فرد
كما توهم من كلامه سابقا ولكن قد عرفت الحال هناك وبالجملة جوابه ههنا
ما هو جوابه هناك وقد مر فتذكر ومثل هذا توهم من كلام بعض المحققين
فانه بعد نقل ايراد البحري قال ووجه الاندفاع ان هذا البحث ليس مقابل
لما يقوله المبرهن لان ايراده يرجع حقيقة الى ان الفرد علة للفرد وكلام
المستدل ليس في الفرد بل في الطبيعة لانه كان الفرد موجود كان الطبيعة موجودة
في الخارج بناء على وجود الكلي الطبيعي فغرضه انه لو كانت الطبيعة الموجودة

بما هي طبيعة الموجود لها مبدا بلزوم الدور وهو ظ لا يخفى انتهى وحال
هذا بعينه كسابقه فتدبر وتثبت ولا تكن من الغافلين قوله وفى الطرق
الاخرى استدلال بالموجودات الممكنة الخ قد نقل عنه هيهنا حاشية هي هذه
هذا فى الطريقة الاولى والطرق التى سينقلها المحشى وامّا فى الطريقتين
اللتين يعبّر عنهما بعبارة اخرى فلو صحتا فى معناهما لتضايق معهم بل يحكم
بكونهما ايضا طريقة الصديقين اذ هما تلك الطريقة بعبارة اخرى فافهم انتهى
وسيجئ عنقريب ما يتعلق به انشاء الله تعالى قوله وظاهر ان الاول انسب
بطريقة الصديقين اى التوجيه الثانى الذى ذكره هيهنا اولا قوله ويقرب
من هذا ما ذكره بعض المحققين ان يجعل بعد حذف بعض الزوايد اليه قوله
والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود الخ اى الوجود بشرط لا ولكن لا يخفى
ان يكون هذا الشرط او التقييد بجزء منه تعم شانه بل بمعنى انه تعم وجود بسيط
عنه الحدود والقيودات المستلزمة للتناهى والنقص وحاصله سلب
النقايص عنه وعموم التامية والكمال او مستلزم له قوله اذ وجه الشئ هو
الشئ بوجه لا يخفى على هذا يلزم ان لا يكون فرق بين تصور وجه الشئ و
تصور الشئ بوجه كما هو الظ لانا نقول مراده ان وجه الشئ لما كان وجها
له

له ومتحدا معه فكانه هو ذلك الشئ بهذا الاعتبار وهذا لا يستلزم ان يكون
تصور وجه الشئ وتصور الشئ بوجه واحدا اذ المراد بتصور وجه الشئ هو
ان يتصور وجه من وجوهه ولكن لا بعنوان انه وجه منه والمراد بملاحظته
المراد بتصور الشئ بوجه هو ان يتصور الشئ بعنوان وجهه بان يجعل
ذلك الوجه آلة لملاحظته مثلا يتصور تارة مفهوم الواجب بما هو مفهوم
الواجب بحيث اذا وقع طرف الحكم كان مقصودا بالذات به وهذا هو تصور
وجه الواجب تعالى وتصور وجه الشئ واخرى يتصور الذات المقدسة
بهذا العنوان بان يجعله آلة لملاحظته تعالى بحيث اذا وقع طرفا الحكم لا يكون
مقصودا بالذات به بل يكون المقصود بالذات به هو ذات الواجب تعالى اى
الذات المقدسة المعنونة بهذا العنوان وهذا هو التصور الواجب بالوجه
وتصور الشئ بوجه فاين هذا من ذلك فافهم ولعل قوله فتفطن اجنبى
اشارة الى هذا البيان قوله وكان المطلب لمّا يقتضى زيادة بسط
بان يتضح بهذا القدر من البيان فلم نتعرض لنقل ما قيل او يقال فى هذا المقام
ويمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا فى كلام بعض المحققين او الى ما فى كلام
المحشى هيهنا من المناقشة والدفع او المناقشة فقط وكلمة فتفطن فى

كلامه ليتم هذا اى التوجيه الثانى فتفطن قوله اى مبدء خارج يكون مبدء
لجميعها اى لعل حمل المجموع ههنا على المجموعى وفيه حمل الموجود المطلق فى الاول
على الجميع بمعنى كل واحد واحد وهذا هو التفاوت بينهما على ما مر ويمكن
حمل الجميع ههنا على الاعم سواء كان جميعا او افراديا وحمل الاول على الطبيعة
بمعنى ان هذه الطبيعة لا مبدء لها بان يكون محصلا لها فى اول فرد عن راس
والا لزم تقدم الشئ على نفسه بالمعنى الذى مر وهذا توجيه وجيه يغنى
ما ذكره المحشى العلامة وكذا عما ذكره الفاضل المعم قوله لما حمل الدليل السابق
على ان طبيعة الموجود لا مبدء لها اى بالمعنى الذى مر لا بمعنى ان الطبيعة من
حيث هى مع قطع النظر عن تحققها فى ضمن فرد ما امر واقعى فان قلت فظ
هذا الفرق بين الدليلين على توجيهه اذ حمل هذا على كل واحد واحد من
افراد الموجود وبذل الاول على ما ذكرت اليه فلم يبق بينهما فرق على توجيهه
قلت هذا لازم للاول وليس بعينه وهذا هو الفرق فالتعبير عنه بعبارة
اخرى منشا لاجل هذا فتبصر قوله واما ما ذكره بعض المحققين ففيه انه منع
او لا لزوم تقدم الشئ على نفسه على تقدير كون مجموع الموجودات من حيث
هو مجموع له مبدء ثم تعرض لمنع ما يصلح دليلا عليه بقوله وما ذكره ثانيا انه

ما ذكره اولا لا يصلح دليلا عليه ولا يتم الا به وهذا المنع مستند بعلية الجزء الاخير
للمركب لذلك المجموع من حيث هو مجموع اذ ما هو علة له مطلقا سواء كان قبله
من الاجزاء او الاخر ويرد مع ان الجزء الاخير ليس علة لكل جزء منها مع ان علته
لا يلزم ان يكون علة له قوله واتجه على هذا على تقدير كون علة المجموع علة
لكل جزء منه قوله فيصح حمله على المجموع الاحادى الا لاعتباره ههنا ايضا وعدم
وضوح ما ذكره ههنا امر بالتامل حتى يفهم مرامه من كلامه قوله وبما قررنا
ظهر حال ما فى الحواشى الاخرى لا ترى ليس بخارج عما ذكره فاك المحشى ره معلوم
مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير الاشياء بعضها اقول
لما لم يكن لمجموع الموجودات علة كائنة لزم منه ان يكون مجموع الموجودات
ممتنع العدم مطلقا اذ انتفاء الشئ لانتفاء الشئ بعينها علته واذ لا علة له فلا
له فلاجل اللزوم المذكور جعله عبارة اخرى لسابقه وح ظهر ان المراد
من الحيثية التعليلية فلا يرد عليه النقض بالممكنات اذ وجود الممكنات
نظرا الى حكم المقدمة الاتية ليس كذلك وسيجى زيادة توضيح لهذا الكلام
ومما ذكرنا ظهر ايضا ان المراد من المجموع ههنا كسابقه ولكن كلام
المحشى العلامة ههنا ذو احتمالين هذا قوله اى فى حال الوجود

يمتنع عدمها بل لا عن وجودها اصلا تقريره ان مجموع الموجودات
يمتنع ان يصير ظرف وجودها ظرفا لعدمها بناء على ما قال مجموع ا
الممكنات لا يمتنع فيها ذلك بناء على المقدمة الاتية فيجب ان يكون
في مجموع الموجودات موجود غير ممكن وهو الواجب كيف ولو
لم يكن في المجموع الاول موجود غير ممكن بل كان منحصرا في الممكنات للزم
اجتماع المتناقضين على ما مر اي امتناع صيرورة ظرف وجودها ظرفا
لعدمها وعدم امتناع ذلك فلزم وجود واجب بالذات في سلسلة
الموجودات وهو المطلوب فلا يكون القول باختلاف الحيثية فيهما اي في حيثية
الوجود والامكان بان يكون الامتناع المذكور لاجل حيثية الوجود وعدمه
باعتبار الامكان اذ مرجع الامر ان وجود ذلك المجموع يكون واجبا
وهو واجب في نفس الامر وبالقياس الى الخارج وذلك لانه هو المفروض [illegible]
والمتطور وهو صح قطعا والحاصل ان اختلاف الحيثية التعليلية لا يكفي
في صحة اجتماع المتقابلين بل لا بد فيها من اختلاف الحيثية الخارجية ا
التقييدية لتكون بمنزلة الموضوع اذ اجتماع المتقابلين في موضوع واحد
مح والحيثيتان المذكورتان ههنا من الاول دون الثاني كما لا يخفى

فلحزور

فالحق ورود الايراد قوله مندفع بمنع كونه مستبدا ذلك فقد نقل
عنه ههنا حاشية هي هذه بل ليس غرضه الا عدم التمسك بالتسلسل
انتهى قوله وجعل هذا عبارة اخرى للسابق لا يقتضي ذلك لا يقال
هذا مخالف لما صرح به سابقا في حاشية الحاشية حيث قال اذ هما
تلك الطريقة بعبارة اخرى وتلك الطريقة المذكورة ههنا مشتملة
على لزوم تقدم الشيء على نفسه فيجب ان يكونا ايضا مشتملتين عليه
اذ هما هي على ما قال فقوله ههنا بان جعله عبارة اخرى للسابق لا يقتضي
ذلك مخالف له لانا نقول غرضه من انهما تلك الطريقة بعبارة اخرى
ان تلك الطريقة كما لم يستدل فيهما عليه بما هو اخفى منه كذلك الطريقتان
المذكورتان فهما هي بهذا الاعتبار ولا يلزم ان تكونا مشتملتين على
كل ما اشتملت عليه فارتفع التنافي المذكور ومن ههنا ظهر انه
صرح غير ما ذكرنا وغير ما ذكره ههنا لجعله عبارة اخرى لسابقه
فلا تغفل قوله فوجب وجود الواجب الى اذ مجموع الممكنات نظرا الى
حكم المقدمة الاتية يجوز ان يكون معدوما لاشياء محضا في وجب وجود
الواجب نعم وبهذا البيان اندفع ايراد ان المقدمة الاتية لم يعتبرها

وهذا النقض يدفع انها معتبرة في جميع هذه التقريرات عند المحشي على ما سنفرح
به قوله وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع الموجودات الخ لعل مراده ان جميع
الموجودات لا يجوز ان يكون معدومة فكلما خرجت الى الوجود والا
لزم الدور بخلاف الممكنات نظرا الى المقدمة الاتية فلا ايراد عليه ويمكن
ان يكون امره بالتأمل اخرا اشارة الى ما ذكرنا فتفطن قوله وفائدة
الحيثية الاشارة الى ان الحيثية الوجودية كاشفة عن حيثية الوجوب فيكون
هذا من باب ذكر اللازم وارادة الملزوم او العكس فكانه قال مجموع الموجودات
لاجل وجوبها كذا ويمكن ان يكون المراد ان هذا من لوازم الوجوب
كالحرارة للنار وهو علة بحسب العلم للوجوب وهو علة للحكم المذكور
بحسب الواقع وح يكون المراد ان مجموع الموجودات لعلة الوجود يمتنع
عدمها اذ هو كاشف عن الوجوب وهو علة للامتناع المذكور
على هذا فهم معنى كلام المحشي العلامة الذي سيجيء من انه قد حمل الحيثية
على ضرب من التعليلية الخ فله والوجهان متقاربان كما ستطلع عليه
مفصلا ان شاء الله قوله فالموصوف به يمكن بالامكان العام ان يصير لا شيئا
محضا اذ هو من المفروض المستحيلة والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر

بحسب

بحسب الواقع فالموصوف به يمكن بالامكان العام ان يصير لا شيئا محضا
بحسب الواقع ونفس الامر وفيه ضعف سيأتي في دفع قبل ان شاء الله
قوله واما على الثاني فبان النظر في مفهوم الموجود الخ حاصله ان الموجود
كاشفة عن الوجوب وبناء على المقدمة الاتية لا يحصل الوجوب بالعلل
الممكنة فلزم وجود واجب الوجود بالذات في سلسلة الموجودات
وهذا هو حاصل ما ذكره المحشي العلامة والفاضل الخ فهو مآل
الى ما ذكراه قوله كما سيشير اليه المحشي العلامة احتمالا ولعله حمل كون
الحيثية قيدا في كلام الفخري على ما حملها المحشي العلامة او لا كما هو
ظاهر انه على ما سيجيء وعلى هذا اتضح لك كلامه صحيح لا غبار عليه وستطلع
عن صدره الاصل كلاما يظهر منه بعض ما يتعلق بكلامه ههنا على وجه آخر
غير ما هو المذكور ههنا فانتظر قوله ما ابعد ما ذا مر الخ ليس كذلك بل الظاهر
معه كما لا يخفى قوله وقد حمل الحيثية على ضرب من التعليلية لانه وان لم يجعلها
واسطة لثبوت الحكم بالامتناع الا انه جعلها واسطة لاثبات الوجوب الذي
واسطة لثبوت ذلك الحكم على الوجه الذي مر فافهم قوله والوجهان
متقاربان اذ جعل العلة لثبوت الحكم بالامتناع هي الوجوب كما جعل الفاضل

الخ وكون معنى الحيثية على التقريرين مختلف اذ على تقرير المحقق العلامة
معناها حين الوجود وعلى تقرير الفاضل المعاصر على تقدير لاجل الوجود
على المعنى الذي مر قوله اذ الماهية المقيدة بالوجود بذلك المعنى لا وجود
لها لاعتبارية الوجود واعلم ان ههنا اشكالا قويا عن الدفع يجب ان نتعرض
له وندفعه وهو انه على تقدير كون الحيثية المذكورة شرطا يكون الاشتراط بالوجود
داخلا في الموضوع المذكور والاشتراط امر اعتباري ايضا فكيف يكون
المركب منه ومن الماهية ضروري الوجود ممتنع العدم في الواقع بل هو اولى
بالاعتبارية من المركب من الوجود والماهية فكيف يمكن القول باعتبارية
المركب الثاني للعلة المذكورة دون الاول مع ان الاعتبارية هنالك اظهر واولى
وجواب هذا الاشكال بحيث يندفع به كلام المحقق العلامة ايضا فيه تدبر ثم ان
الظاهر ان ما قاله صدر الافاضل في كتابه الكبير المسمى بالاسفار في دفع ما اعترض
من لزوم الوجوب الذاتي في الماهية الماخوذة مع الوجود بان هذا المجموع
امر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون
الا من الاعتباريات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وهو ان اتحد
لا يرد لزوم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكي عنه وجعله مرآة

لزم الوجوب

لزم الوجوب اللاحق بل ما لزم الآن مطابق هذا المفهوم في نفس الامر وهو
الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة لزم الوجود والوجوب اعني
ما ازاء عند العقل حيث الماهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة
في الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا انتهى كلامه زيد اكرامه فتفطن
فظهر مما في قول المحقق العلامة في ذيل ثم ان الحق بل كلام المحقق الفخري على
هذا محمول على ظاهره وح يكون كلام المحقق العلامة في الجواب ايضا مبنيا
على اختيار شق ثالث وظهر ايضا انه لا حاجة الى حمل كلام صدر الافاضل
في الجواب عن ايراد الفخري باختيار الشق الثاني هو لا على انه حمل القيد
في كلام الفخري على مثل ما حمله عليه المحقق العلامة على ما مر وبما ذكر ظهر
ايضا ان جواب صدر الافاضل علاوة على جوابيه وجواب المحقق العلامة
معا فتفطن لجميع ذلك قوله يرد عليه انه اذا كان شرط الوجود الخ حاصله
ان ثبوت شيء لشيء في ظرف فرع على ثبوت المثبت له في ذلك الظرف
او مستلزم له والحكم بالامكان الذاتي واقعي خارجي فيجب ان يكون الموصوف
به واقعيا خارجيا فاذا كان فرض وجوده من قبيل الفروض المستحيلة
فكيف يمكن ان يحكم عليه بذلك الحكم الواقعي وان اجيب بان المراد باستلزام

المحال لجواز انه لو فرض وجود هذا المحال بناء على تعلق سببي ومسببي وبالجملة الحكم بالا
ستلزام المذكور حكم تقديري بالمعنى المذكور وقايس على التقدير والا فلا
استلزام هيهنا ونحن نقول لما فرض الموجودات ممكنات صرفة وهذا من
الفرض المستحيل فقد فرض وقوع هذا الامر المستحيل فحكم عليها بذلك
الحكم الواقعي على حسب وقوعه وبالجملة هذا بعد فرض وقوع ذلك المستحيل
ولا ضير فيه **قوله** فالوجهان اللذان ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا
الدليل مما يقتضي منه العجب فاي عجب قال ذلك البعض المحقق بعد نقل
ايراد المحقق الخفري فاقول اراد بمجموع الموجودات من حيث هو موجود
هيهنا طبيعة الموجود بما هو موجود كما مرت الاشارة اليه والدليل عليه
قوله من حيث هو موجود دون ان يقول من حيث هو اي من حيث هو
مجموع كما في العبارة السابقة واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها
من حيث هو اي لا بشرط شيء فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط
شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا يلزم صيرورة الوجود عدما فيلزم
قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا فلو كان طبيعة موجود بما هو موجود قائمة بطبيعة

الممكن

الممكن من حيث هو ممكن كما في ممكن قائم بذاته ولا بعرض قائم بذاته يلزم جواز ان موجودة
صيرورتها لا شيئا محضا كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد ان مجموع الموجودات
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بالمرة وذلك لان معنى استحالة كون الشيء معدوما
بالمرة معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك
بناء على ما سبق من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان
الانعدام عليها انتهى وقد اورد على قوله فلا يلزم صيرورة الوجود عدما
بالمنع والقول بان ما يلزم هو ان يصير الموجود والوجود معدوما و
استحالته ممنوعة وكذا اورد على قوله ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا بالمرة فذلك لان معنى استحالة كون الشيء معدوما بالمرة معلوم
بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على بان
عدم جواز انعدام مجموع الموجودات بالمرة انما يكون بعد دخول الواجب
فيها والا فلا فرق بين مجموع الموجودات ومجموع الممكنات في جواز الانعدام
ما دام الوجود وامتناع انعدامها بشرط الوجود على قياس ما تقرر
في المشروطة بشرط الوصف وما دام الوصف فتامل فيه انتهى واقول
حمل مجموع الموجودات على طبيعة الموجود مما ينبو عنه الطبع السليم كما لا يخفى

وايتم لوهم قيام الطبيعة بذاتها من دون تحققها في ضمن فرد ولعل المحشي
العلامة لاجل هذه الامور قال انه لا ينقضي منه العجب واي عجيب والامر بالتامل
في اخر كلام المورد ولعل اشارة الى دفع ايراده الثاني اعني عدم الفرق بين
المجموعين في جواز الانعدام ما دام الوجود وامتناعه بشرط الوجود
بان مجموع الموجودات ما دام الوجود اي حين الوجود يمتنع عدمها لما
قال المحشي العلامة في توجيه هذا البرهان وبالجملة دفعه بمثل ما قاله المحشي
العلامة في توجيه البرهان او بان مراده ان مجموع الموجودات يمتنع ان
يكون معدوما اولا بالمرة ثم اخرجت الى الوجود وادعى فيه البداهة على
انه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه واما مجموع الممكنات فليس كل
الحكم المتقدم لا انه كما مر في توجيه كلام بعض الافاضل فان قلت على هذا
يكون هذا الجواب عن ذلك الاعتراض باختيار اي شق اهو باختيار شق
ثالث او باختيار احد الشقين في كل مر قلت لعل جواب عنه باختيار شق
ثالث كما فعله الفاضل المعم كما ان ذلك الكل باعتبار التوجيه الاول جواب
عنه باختيار الثاني منهما اي على فهم المحشي العلامة ولكن كلا التوجيهين
بعيدين عن كلامه اذ الظاهر منه ان مراده امتناع العدم الطاري بالمعنى
المتبادر.

المتبادر منه وامكانه كما لا يخفى هذا ثم انه بقي هيهنا شيء يجب ان يبحث
عنه وهو انه ما قال المحشي العلامة من انه لم يكن فرق بين الوصفية والشرطية
مع انهم فرقوا بينهما بالضرورة وعدمها وتحقيق المقام بحيث يندفع
عنه هذا الكلام ان ما هو ظرف لوجود شيء لا يمكن ان يكون ظرفا لعدمه
بناء على ما قالوا من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فذلك الظرف ظرف
للوجوب اي ضرورة الوجود فكيف يصير ظرفا للعدم وهذا هو
مراد المحشي العلامة مما قال كما مر وما قالوا من ان الوصفية لا يكون ضرورية
مثلا ان زيد بحين الوجود لا يكون ضروري الوجود وكذا حين
كتابته لا يكون ضروري الكتابة فمرادهم منه ليس ان ظرف الوجود
يمكن ان يصير ظرف العدم وما هو ظرف للكتابة مثلا يمكن ان
يصير ظرفا لعدمها اذ هو بط ومناف لما قالوا بل مرادهم انه يمكن
ان يصير زيد مثلا في حال وجوده معدوما بان ينقطع زمان الوجود
ويجيء زمان العدم لا ان يتبدل زمان وجوده بزمان عدمه
بان يصير ذلك الزمان بعينه فعلى هذا اندفع ذلك الكلام وتحقق
المقام بفضل الله المفضال المتعال قوله وفي كلمات بعض المحشين

ايضا تامل قال بعض المحشي في توجيه هذا الدليل ما حاصله ان الموجودات
لها اعتباران اعتبار انها موجودات واعتبار انها ممكنات وبهذا
الاعتبار لا تأبى عن الوجود ولا عن العدم فلا يمتنع ان يصير الاشياء
عدما وباعتبار انها موجودات يمتنع عليه العدم لان الوجود لا ينفك
عن الوجوب وان الوجوب مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا رفع جميع
انحاء العدم قبل الوجود او وقته ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل
الا من علة واجبة بالذات لانه لو لم يكن مستندا الى واجب بالذات
بقي نحو واحد من انحاء عدمه وهو ان يرتفع ذلك الخ مع علته لان
عدم العلة من انحاء عدم المعلول فيجب ان يكون في الوجود واجب الوجود
بالذات ليصح الوجوب ان فيصح وجود الممكنات انتهى واورد عليه
انه لو ثبت عدم انفكاك الوجود عن الوجوب وعدم انفكاك الوجوب
عن الاستناد الى الواجب بالذات بالمقدمات المذكورة لكفى في اثبات
الواجب ح وجود موجود واحد فلو كان غرض المحشي منها التمسك
بالوجوب السابق او اللاحق لم يحتج الى اخذ جميع الموجودات
وجميع الممكنات بل يكفي اخذ موجود واحد والقول بثبوت

الوجوب

الوجوب له ثم الاستناد الى الواجب بالذات واتمه سيد كر في حلة البراهين
الاثر ما تشبثوا فيه بالوجوب فيلزم الى التكرار واتمه لا بلا يمنع ما فيه
من التقريب على ما يقتضيه قوله وبعبارة اخرى ويمكن ان يكون
نظر المحشي العلامة في الايراد عليه الى هذه الايرادات هذا قوله وقد
بنيه على ملك التقرير بان الوجوب بالغير في قوة شرطية بمعنى انه
لو وجد ذلك الغير وجد ذلك اي يستلزم هذه الشرطية ولو قال
الوجود بالغير بدل الوجوب بالغير كان احسن وحاصله ان
الوجود بالغير يستلزم الشرطية المذكورة ومتحقق حيث تحقق ولما كان
الممكنات وجودها بالغير فيلزم تحقق هذه الشرطية في كل منها
ولما لم يتحقق الوجوب على الغرض المذكور ووضع مقدم هذه
الشرطية فرع على الوجوب فلم يتحقق وضع المقدم هناك فلم
يتحقق الوجود اصلا هذا قوله غير مشهور الى وضع مقدم اذ وضع
المقدم ههنا فرع على الوجوب وهو غير متحقق على الغرض كما
مر ولعل الامر بالتامل ههنا للاشارة اليه او الى ان هذه المبنية
على وجوب عدم الممكنات الصرفة ولزومه فضلا عن الجواز فهو

دال على المدعى اى وجوب ان عدم مهايع شئ زايد قوله مدفوع بان الكلام
فى انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه لكيف كيف يتحقق ذلك
فتخرج السلسلة الى الوجود آه اى كل منها فى كيفية تحقق وجود كل
منها على هذا الوجه كلا ان بعد فرض وجودها والحاصل انا نتفق
على الفرض المذكور يلزم ان لا يتحقق سلسلة الوجود فتحققها كاشف
عن وجود علة خارجة عنها وهى الواجب بالذات تم فقوله فلا بد
نفعا باعتبار انه كاشف عن وجود الواجب المتعال قوله واذا ثبت ان
ذلك المجموع فى حكم ممكن واحد الخ فان قلت هذا القدر كاف فى اثبات
المط اى الواجب تم فيلزم الاستدلال فى براهين المذكورة وبالجملة
بعد اخذ هذه المقدمة على ما ذكره لا حاجة الى اعتبار مقدمة اخرى لاثبات
المط قلت هذه المقدمة مع هذه الضمايم المذكورة هنا برهان تام من جملة
البراهين الاثية والمعتبرة فى البراهين لا مع جميع تلك الضمايم فلا اشكال
ولكن اشكال يجب على الحنفى العدل منه انه لا يعتبر ها هنا بحيث يكون
برهانا تاما كما لا يخفى قوله وان كان القدح فيها ايضا قال بعض المحققين
بعد ما ذكر ان المقدمة التى ذكرها الحنفى عن الحدة الاخرى التى هى

ان مجموع

ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد
غير كل واحد واحد منها وان القوم ادعوا فيها البديهة ايضا ولى فى تلك
المقدمة نظر ليس ههنا موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة انه اذا لزم
من وجود الاثنين وجود ثالث وهو معروض وصف الاثنينية و
المجموع معروض وصف الثلثة لزم من وجود الثالث وجود رابع وهو
معروض وصف الثلثية وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات
الغير المتناهية واجيب عنه بان الرابع الذى هو معروض وصف الثلثية
اعتبارى محض ولا تحقق له فى الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما
حصل من اعتبار حيثية كل واحد من الاثنين المفروضين اولا وحيثية
المجموع المركب منهما فلو تحقق فى الخارج لزم اعتبار كل واحد من الحيثيتين
فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون
موجودا فى الخارج بل وضع ذلك فانما هو فى الاعتباريات وقد ادعوا
الضرورة فيه انتهى اقول لكون المجموع الكذائى موجودا واحدا خارجيا
وراء الاحاد مما يشهد ببطلانه بديهة العقل كيف ولو لم يكن فرق بين
المركب الحقيقى والمركب الاعتبارى بل هى موجودات متعددة وحدتها

كوجودها اعتبارية وكثرتها حقيقية كما افاده صدر الافاضل ايضا في كتابه
التجميل الجليل وما ذكرها هيهنا مما استموه مبنيا عليه فهو لا يدل على عدم
من كون ذلك المجموع موجودا واحدا خارجيا وراء الاحاد نعم يدل على
ان المتعدد غير الواحد وهو غير انه موجود واحد خارجي غير واحد واحد
اى الاحاد كل ذلك ظاهر لمن اخذ الفطانة بيديه ولعل نظره في النقض
الذى اشار اليه اولا الى هذا ولكنه في شرح التجريد الكلام المسمى بشوارق
الالهام سلك هيهنا مسلك بعض الاقوام فقال مثل ما قالوا في هذا المقام
ولم يعلم انه خارج عن طريقة المحققين من الحكماء الاعلام المضاهية نفوسهم
للمفارقات القدسية العليا منشر على الانام وبما ذكرنا ظهر حال ما ادعاه المحقق
العلامة هيهنا من ان الحق حقيقتها ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند
اكثر الحكماء وهو غير الاحاد باسرها فكيف يحكم بان المركب لا وجود له غير وجود
الاحاد وجوابه ان العدد موجود بمعنى ان في الوجود واحدات كثيرة ولكنها
انها غير الاحاد باسرها هي عينها واما اخذ العدد والكثرة كانه شىء واحد
له حكم آخر غير حكم الاحاد كالعشرية والجذرية والاصمية والثمانية وغيرها
فذلك لا عبرة في الذهن وان كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة

وجود

وجود الاحاد الكثيرة كذا افاده صدر الافاضل في الجواب عن الايراد المذكور
اقول ولعل فيه تنزل في هذا الجواب حيث سكت عما ادعاه المورد من
وجود العدد عند اكثر الحكماء اى في الخارج فكانه سلم والا فلا معنى له
كيف ومبدأ العدد اعتبارى فكيف يكون من الموجودات الخارجية بل خارجية
الاعداد ان كانت مصححة في كلامهم اما باعتبار خارجية منشاء انتزاعها
او خارجية منشاء انتزاعها ولكن مناط الجواب عن ذلك الايراد هو
ما ذكره صدر الافاضل هذا قوله فانوهم من ابتناء جميع البراهين هنا العل
بناؤه على الخلط والاتحاد بين المقدمتين وكذا ما ذكره بعض المحققين
من ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة الحق ليشبه ان يكون غرضه انه
جميع براهين هذا المطلب التى لم يوجد فيها ابطال التسلسل ليست
مبنية على ما ذكره المحشى على ما صرح به بل بعضها مبنية عليه وبعض اخر
منها على مقدمة اخرى يعنى ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها حيث
انها مجموع موجود واحد ممكن غير الاحاد فح يكون هذا المراد اورد الايراد
على المحشى حيث ادعى ان جميع تلك البراهين مبنية على ما ذكره وهذا
حق اذ بعض براهين هذا المطلب التى لم يوجد فيها ابطال التسلسل

مبني على المقدمة الاخرى من تينك المقدمتين مثل ما ذكرنا سابقا وكون المقدمة
المذكورة مما يفتقر اليها البراهين التي ذكرها المحشي ههنا لا يندفع ذلك
فعلى هذا لا يرد على بعض المحققين ههنا ما اورده المحشي العلامة ثم
لو اورد عليه بانه جعل بعض ما ذكره المحشي ههنا من ذلك القبيل فهو كلام
اخر لا دخل له فيما ذكره ههنا ولعل المحشي العلامة حمل كلامه ههنا على
ما ذكره المحشي وكانه ليس مراده ذلك بل مراده ما ذكرنا ثم ان قوله ليس
جميعها مما يبتني على كلتا المقدمتين اما تحقيق او تعريض على من قال بخلافه
هذا قوله لا يشمل جميع الممكنات كالنماه مثلا على ما قالوا قوله ولو سلم فلابد
المقدمة بديهية والمحشي ادعى بداهتها وكيف يكون بديهية وقد انكرها
جمع كثير من الحكماء قوله وليس ايضا وجدانيا فيتم الجميع اي وان كان وجدانيا
فيتم البعض كما هو الحق وذلك كالدليل الاول اعني شموله لمجموع الموجودات
من حيث هو موجود ثم ان ههنا اشكالا يجب ان يشار اليه وهو ان
دخلها بذلك المعنى في ذلك البعض اما دخل تام بحيث لا يحتاج ذلك
البعض بعد انضمامها اليه الى هذه المقدمة بالمعنى الذي ذكره المحشي العلامة
او دخل ناقص بحيث يحتاج البعض المذكور بعد انضمامها اليه الى هذه

المقدمة

المقدمة بالمعنى المذكور ليتم فان كان الثاني فهو يكفي لكفاية هذه المقدمة
بالمعنى المتبادر في ذلك البعض وان كان الاول فيرد على المحشي العلامة
ان هذه المقدمة بالمعنى الذي ذكره ليس مبنى تمام الجميع بل نقول ان المحشي
اما ان يريد بالطريان ههنا معناه المتبادر او غيره كما حمله عليه المحشي
العلامة وعلى اي تقدير لا يكون تلك المقدمة مبنى تتميم جميع البراهين
المذكورة على ما ادعاه المحشي اللهم الا ان يحمل ابتناء الجميع عليها ههنا
على حذف في ظاهره وهو اعتبار تلك المقدمة بالمعنى الغير المتبادر في جميعها
بحيث يتم بها بلا حاجة الى اعتبار مقدمة اخرى في شيء منها ويبتنى
من المحشي العلامة ما يومي اليه ولكنه تكلف كما لا يخفى والمراد من عدم
الحاجة الى اعتبار مقدمة اخرى في شيء منها علم الحاجة الى اعتبار
مقدمة اخرى في شيء منها عدم الحاجة الى اعتبار مقدمة اخرى
غير ما هو ظاهر اعتبارها في كل منها من نفي الاولوية الذاتية على ما يجيء
من المحشي العلامة وح لا اشكال فتامل ويمكن ان يكون نظره في السؤال الى
كلا الاشكالين اعني كون الزمان مما يمتنع عليه طريان العدم وكون بقائه
واجبا بالذات غير محتاج الى العلة المبقية وح يكون ذكر الثاني من باب

التعقل والمناسبة ويكون مجموع قوله فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية
الحوقه بعا على مجموع ما سبقه من باب اللف والنشر المشوش هذا قوله لكن
ما ذكره في الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام اى ليس جوابا عن
الاشكال الاول والحال انه يجب ان يكون جوابا عنه ايضا لقوله واما ثانيا فلانه فهم
قوله وسنفصل القول فيه ان شاء الله قوله وسنفصل القول فيه ان شاء الله
قوله لا يندفع الايراد على ما قررناه ايضا اى كما لا يندفع الايراد على ما قررنا
قوله وظاهر انه لا يندفع بما ذكره بل يندفع بما ذكره اذ السؤال الزمه باعتبار
ما تصوره من كون بقاءه واجبا بالذات وهذا باعتبار ما تصوره من ان
نقيضه اعنى العدم الطارى عليه ممتنع بالذات ومن امتناع احد النقيضين
بالذات يلزم وجوب الاخر كذلك فيلزم ان يكون بقاؤه الذى هو نقيض
ذلك العدم واجبا بالذات ومن هذا يلزم ان لا يكون الزمان محتاجا الى
العلة المبقية مع ان الممكن مطلقا محتاج اليها اتفاقا عندهم فاجاب عنه بان
العدم الطارى ليس نقيضا للوجود البقائي وما هو نقيضه ليس
ممتنعا بالذات فما هو ممتنع لذاته ليس بنقيضه وما هو نقيضه ليس بممتنع
بالذات فلم يلزم ما الزمه او ما تصوره مستلزما فهو غير مستلزم له على

ما علمت

ما علمت مشروحا هذا قوله فتأمل اما اشارة الى انه بهذا اندفع كلا الاشكالين
او الى انه على هذا يلزم استلزام الممكن المحال لانه على هذا يكون ممكنا
بالنظر الى الذات وهو مستلزم للمحال الذى هو تاخر الشيء عن نفسه
او تقدمه عليها والممكن لا يمكن ان يستلزم المحال على ما قالوا من ان امكان
الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو ينافي
الملازمة بينهما فالحق ان يقال بعد ما تقرر ان جميع ما سيجيء منه
في بيان قول المص وجود العالم بعد عدمه من القول بالزمان الموهوم
ووقوع عدم العالم فيه فلا فرق بين العدم السابق واللاحق في ذلك
فعلى هذا ظهر ان الحق في الدفع ان يمنع امتناع العدم الطارى على
الزمان مطلقا وح اندفع الاشكالان بالحذافير هذا على طور فهمه
هذا فان قلت ليس عدم الج الاول مستلزما للعدم الواجب ثم مع انه
ممكن وذلك ج قلت هذا اى امكان عدم الج الاول بالنظر الى ذاته
ومهيته لا بحسب الواقع ومعلوليته يكون بحسبه فمن حيث يعرض
عليه العدم ليس بج ومن حيث انه معلول لم يطرأ عليه العدم فلا يستلزم هذا
العدم عدم الواجب الذى هو العلة فلا يكون نقضا على مقدمة ان الممكن

لا يستلزم ذلك وتوضيحه ان جواز العدم بالنظر الى مهيته وهي ليست
بمعلولة له بل ما هو معلول له هو نفس وجوده وهو لا يجوز عليه العدم
لكونه بنفسه ذاته معلولا والواجب المتعال بنفس ذاته المتعالية علة له
فكيف يتصور انعدامه ولا يلزم كونه واجبا لافتقار نفس ذاته اليه هذا
حاصل ما افاده صدر الافاضل في كتابه الجميل الجليل فان قلت عدم المهية
عبارة عن عدم وجوده فيجوز الاول يلزم جواز الثاني بل هو نفس
جوازه فكيف يتم بان عدمه ممتنع مع تجويز عدم المهية قلت هذا
اى جواز عدم الوجود بالنظر الى المهية بمعنى انها لا يقتضيه لا جواز
عدمه في الواقع وبالنظر الى علته وبالقياس الى نفسه اى نفس ذلك
الوجود وبعد هذا شرح الله على قلبك ابواب فهمه ان شاء الله ومن
التحقيق المذكور لدفع الايراد لو اورد هكذا مهية العقل الاول لا تقتضي
لوجوده ووجوده لازم للواجب المتعال فجواز عدم اللازم ملزوم
لجواز عدم الملزوم فعلى هذا الشبهة بامعنه والعقدة قائمة فتبصر
فان قلت مجرد الاحتمال يكفي في ابطال الاستدلال بان يتم تلك المقدمة كلية
لم لا يجوز ان يكون بعض الممكنات كالزمان مثلا ممتنع العدم لذاته فلا يحتاج

الى العلة

الى العلة الموجبة وهذا لا يندفع بالدفع المذكور كما لا يخفى **قوله** قلت ما ذكروا
في بيان كون الباقي محتاجا في البقاء الى المؤثر يدل على احتياجه الى ذلك
المؤثر الذي اوجده على ما قالوا لا يذهب عليك انه لا حاجة الى هذه المقدمة
في دفع الاحتمال المذكور بل يكفي فيه ان يقال ما ذكروا في بيان كذا يكفي في نفي
الاحتمال المذكور بعد ذلك لا احتمال لهذا الاحتمال مع ان ما ذكروه في بيانه
لا يدل عليه اذ هو ان علة الافتقار هي الامكان وهو من لوازم المهية فما دام
الامكان يدوم الافتقار لا يخفى ان هذا هو ما ذكروه في بيانه ولا ريب في انه
لا يدل الا على احتياج الممكن في البقاء الى المؤثر مطلقا دون المؤثر الذي اوجده
وان كان الامر كذلك في الواقع وفرق بينهما **قوله** بعد ما حصلت جزما
بتقريبه اى بان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد والوجود والعدم عليها
سواء فيحتاج وجودها على عدمها يحتاج الى علة خارجة عنها وما هي
الا الواجب بالذات **قوله** بحث يبتنى على المقدمة المذكورة ويتم بها العلم
تفسير للابتناء فافهم **قوله** وفساد ما ذكره بعض المحققين عطف على
قوله تقرير هذا الدليل اى في فساد ما ذكره ووجه فساده ظ لعدم توقفه
على المقدمة المذكورة كما علمت **قوله** ولا يعتبر في العلة التامة ان يدعي هذه

فتامل لعله اشارة الى انه يمكن توجيهه بان مراده من عدم احتياج شيء منها
الى امر خارج عنها ان يكون جميع الاجزاء محتاجة اليها ولا يكون شيء منها
محتاجا الى امر خارج عنها وح لا اشكال عليه قوله العلل باقسامها يرجع الى
الفاعل والقابل اما الغائية فلانها فاعلة لفاعلية الفاعل واما الصورية
فلانها يصير بها الشيء بالفعل وجزء اخير للعلة التامة وبالجملة يصدق
على كل منها ما يجب به وجود الشيء في الجملة ولا نعني بالفاعل الا هذا
والحاصل ان كلا منهما من متممات الفاعل اي الموجد وملحقاته بما هو
موجد وفاعل يعني ان كلا منهما رافع لنقصان الفاعل بما هو فاعل ان
كان فان قلت جعل كل منهما قسيما للفاعل غير صحيح مع انهم فعلوا كذلك [هامش: ان]
قلت لعل الفاعل اطلاقين اطلاق خاص اي الموجد وهو بحسبه قسيم
لهما واطلاق عام وهو المذكور وهما مندرجان تحته بحسبه ولكن
هذا التحقيق في هذا المقام اجنبي ليس له دخل فيه كما افادة المحشي العلامة
فهو من المستدركات اللهم الا ان يقال كان ههنا محل تحقيق العلة [هامش: العلة]
على الاطلاق وبيانها ذكره للامتياز بين العلل والفرق بين العلة على
الاطلاق والفاعل فان قلت هذا لا يتوقف على القول برجوع اقسام العلل
الى

الى الفاعل والقابل فالاستدراك باق بعد قلت لما كان للفاعل معنيان خاص
مشهور وعام غير مشهور ذكر هذا ليتبين هذا المعنى العام عن العلة [هامش: المطلقة]
قوله ثم انه يرد على ظاهره بعض من المناقشات لعله ليس على ظاهره
اي شيء كما هو ظاهر قوله كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون كل علة بعيدة اولى
بمعلول معلوله من معلوله ولا يخفى انه احد فتامل لعله فرق بين ما نحن
فيه وبين ما ذكره اذ المفروض ان الامر اذا كان دائرا بين ان يكون علة شيء
معلول شيء آخر وعلة ذلك الاخر فعلته ذلك المعلول اولى بالعلية
من معلوله فنقض بانه لو كان كذلك للزم ان يكون العلة البعيدة اولى بمعلول [هامش: ل]
معلوله من معلوله لا من علته اذ المفروض ههنا ان التاثير وقع من العلة [هامش: القريبة]
اليه بخلاف ما ذكر فان الكلام هنالك في تعيين العلة وان التاثير من [هامش: ايهما]
وقع فظهر الفرق بين الصورتين فنقض الاولوية بالثانية بلا صورة فتامل فيه
على انا لا نضايق في القول بان التاثير في الحقيقة من العلة البعيدة كما في الو[هامش: اجب]
بالنسبة الى المعلولات البعيدة على ما قالوا من انه لا فاعل في الوجود الا هو
ولعل امره بالتامل اخيرا اشارة الى ما ذكر فتامل قوله في نقض الدليل [هامش: الذي]
على الاجزاء اي متصل به وان كان مقدما عليه او المعنى يليه الجزء الواحد

قوله بناء بعض الادلة الاخرى ايضا على نفي الاولوية الخارجية كالاخير
فلا وجه لتخصيصه بما هو بالاخير انتهى ولكن هذا بناء على ما قرره المحشي
العلامة كما صرح به هو بنفسه وفهم قوله لكن التحقيق انه لا يبتنى شيء
منها عليه ويمكن ان يقال نظر بعض المحققين الى خصوص تقريبات المحشي
فلا ايراد عليه فافهم قوله اذ يجوز عدم الاحتياج ايضا وهو من افراد العدم
فيلزم مرجوحية فيلزم ان يكون الشيء منشأ لراجحية وجوده ومرجوحية
عدمه وهو ممتنع كما في الوجوب او نقول المراد انه لا يمكن ان يكون ممكن من
الممكنات منشأ قوله لراجحية وجود الممكنات اذ منشأ الراجحية الوجود
يجب ان يكون وجوده راجحا بالنظر وعلى تقدير عدم الواجب بناء على نظير ما تقدم
في التنبيه على المقدمة الممهدة لا يتحقق ذلك قوله وعلى هذا نقول في غيره
مما يعتبر فيه الوجوب فظاهر امثاله في الاخير المستقل بايجاد شيء حاصل
بسبب جميع الاجزاء عدم موجودها ولا شيء من الممكنات كذلك فان قلت كيف
تقريب الدليل الذي اخذ فيه حيثية الوجود اعني قوله مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا الى فانه صرح بابتنائه
على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد قلت بان يبتدل امتناع العدم الا لوجود

فيه

فيه مرجوحية فلا تغفل قوله ان جميع تلك البراهين موقوفة على اصل ان
الشيء ما لم يجب لم يوجد قد نقل منه ههنا حاشية هي هذه وكتب الله
في الحاشية اما المذكور في الحاشية فظاهر واما المذكور في المتن فلتوقفه
على ابطال التسلسل وتوقف البرهان المنقول من المص على ابطاله عليه
انتهى ولا يخفى ان هذا يدل على ان مراده ما هو ظاهر كلامه من توقف
البراهين على نفي الاولوية الخارجية ايضا والا فابطال التسلسل لا توقف
له على نفي الاولوية الذاتية اصلا نعم قوله في تقرير البرهان وان كان ممكنا
فله مؤثر موجود بالضرورة يتوقف عليه كما لا يخفى والمراد بالدليل المنقول
عن المص ما ذكره طاب ثراه في فصل العلة والمعلول وهو انا لو فرضنا في معرض
هنا في سلسلة واحدة الى غير النهاية لكان كل واحد منها ممتنع الحصول
بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة واجبة
لذاتها هي طرف السلسلة انتهى ولا يخفى ان هذا ظاهر وان كان مبتنيا
على نفي الاولوية الخارجية لكن على تقدير الاولوية ايضا يمكن اجراؤه على
قياس ما عرفت انفا ولعل المص انما اجرى الكلام على الوجوب لانه
قد اثبت سابقا الا انه على تقدير الاولوية لا يجري هذا القول لم قبل ان

نظر الفاضل الى الخصوص تقريب المص لا لدفع منع هذا الايراد ثم قال واعلم
ان المص قد ابطل التسلسل بوجوه اخرى ايضا لا تتوقف على نفي الاولوية اصلا
فيجدي احد دلائل ابطال التسلسل على نفي الاولوية لا يلزم توقف الدليل
المبني على ابطال التسلسل على نفسها وهو ظاهر فظهر ما قلنا انه
ليس نظره الى ما ذكرنا بقولنا اللهم الا ان يقال يجوز انه فيما ذكره المص ايضا
بل بقاؤه ثم بينه بين المذكور في الحاشية اقول يعني انه قد فرق بينهما في
الحال انه لو كان نظره قوله الى ما ذكرنا في ذيل اللهم لم يكن بينهما فرق الا احتياج
قوله فيه الى البرهان وان كان هكذا فلا مؤثر موجود الى غير نهاية فافهم
ثم قال وح فقوله اما المذكور في الحاشية فظاهر لا يظهر له وجه اصلا
فتامل انتهى قوله فتامل لعله اشارة الى دفع ما يمكن ان يتوهم هيهنا من
انه مع قطع النظر عنه لم يكن كلام صريحا اذ على تقدير ان الاولوية لا يجب لها
العلة الموجودة لا يتوقف جميع تلك البراهين على الاصل المذكور اذ لا دخل
له في بعضها كالدليل الاول اذ لا يلزم الدور لمنع المقدمة القائلة بان
الايجاد يتوقف على الموجود كما لا يخفى قوله وتحقيق نفي الاولوية بقسميها
اى الذاتية والخارجية اعلم ان بعضهم ادعوا ان نفي الاولوية الذاتية بديهي

وقد اشار

وقد اشار اليه المحقق الطوسي والحكيم القبيسي في كتاب التجريد اشارة
لطيفة بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته حيث قال ولا
يتصور على انه لم يشر الى الاستدلال وظني انما الحق بما هو ظاهر ان المعدوم
بما هو معدوم لا يتميز عنه بشيء اصلا ولا يقتضي الوجود بل شيئا فعلى هذا
لا وجه للاولوية الذاتية سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد
الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان
او بكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد
الضرورة لا من قبل مبدأ الخارج ولا باقتضاء وسببية ذاته فان قلت
لم لا يجوز ان يكون شيء من المهيات بحسب نحو من وجوده يقتضي
رجحان نحو اخر من وجوده مثلا بحسب وجودها العقلي العلمي الحاصل
لموجد اخر يقتضي رجحان وجوده الخارجي قلت على هذا اما ان يتسلسل
الوجود ولا ينتهي الى واجب الوجود او ينتهي اليه ثم لا سبيل الى الاول
بحكم المقدمة ولا يجري مثل هذا القول هناك وعلى الثاني لا خير فيه اذ الحاجة
الى هذا البحث لاثبات الصانع وبعد ثبوته لا يحتاج اليه فهذا لا يقدح فينا
اه كما افاده صدر الافاضل في الكتاب الكبير بقوله وحيث ان هذا البحث

المقدمة

لاثبات الصانع وبعد ثبوته لا يحتاج اليه فهذا لا يجري تمام كما افاده صدر
الافاضل في الكتاب الكبير بقوله وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل
اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر عندكم فليس لقائل ان يقول لعل شيئا
من الماهيات في وجوده العلمي اي وجوده في علم الباري تع او نشأة
في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي انتهى ما
اوردنا نقله وبالجملة قبل اثبات الواجب ندعي بداهة بطلانه وبعد
اثباته لا نظر لنا هذا واما نفي الاولوية الخارجية فبان يقال ان الشيء الاولوي
الوجود من الخارج اما اولوية واجبة بان يكون ذلك الامر الخارجي
مقتضيا لها على سبيل الوجوب والبتات او لا او متساوية النسبة الى
ذلك الخارجي فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضه ممكنا منتهيا الى حد الوجوب
منتهيا اليه هف وذلك لان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية
الطرف الآخر للتضايف الواقع بينهما ومعية المتضايفين في درجة التحقق
ومرجوحية الطرف الآخر على سبيل البت يستلزم امتناعه لاستحالة
ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم فوجوب الطرف الآخر فيلزم الخلف
المذكور وعلى الثاني لا يكون ذلك الخارجي بنفسه كافيا فيها والا لزم

ان يكون

ان يكون تلك الاولوية اولوية لازمة فيعود الكلام في الاول فيحتاج
فيها الى امر آخر ثم نقول في هذا الامر اما ان يكون تلك الاولوية واجبة
لانه او اولى فعلى الاول يعود الاول وعلى الثاني نقول مثل ما قلنا
اولا وهكذا حتى ينتهي الى ما به يجب الاولوية المذكورة فيلزم الخلف
وعلى الثالث نقول ان ذلك الامر الخارجي يحتاج في الاولوية الكذائية
الى مرجح ثم نقول فيه نظير ما قلنا في الثاني واما احتمال مرجوحية الاولوية
فبطلانه ضروري لا يحتاج الى بيان اصلا فلو كان الشيء موجودا باولوية
الخارجية الغير البالغة الى حد الوجوب فلا يخلو عن شيء من الشقوق
المذكورة وقد عرفت بطلان جميعها فظهر ان الممكن ما لم يجب بغيره
لم يوجد هذا فانك لم تجد نظير هذا البيان في كثير من الكتب مع فان قلت
ترجيح المرجوح بحكم ولا حاجة الى اخذ المرجوحية على سبيل البت فلم
اخذته في البيان قلت مماشاة مع صدر الافاضل فيما اورده في الكتاب
الكبير على الامام الرازي ولتفصيل المقام الموضح للمرام لا باس بذكر
ما ذكره هنالك بالفاظه فنقول قال هدم ايالك وان نشغلن بعدا
نارة الحق من كوة الملكوت على قلبك باذن الله بما يمتنع من بعض



الانظار الجزئية في طريق البحث ما ذكره الخطيب الرازي في شرح
لعيون الحكمة واستحسنه الآخرون ان ما يقتضي رجحان طرف فهو
بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الآخر للتضايف الواقع بينهما ومعية المتضايفين
في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحالة
وقوع المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فالمقتضي
منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف وتقريره انه اذا كان
اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية
الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية
المستلزمة لامتناع الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل
الاولوية فلا بد لثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الآخر اي في ماهية
الطرف المرجوح بشرط بعض الاسباب وبالجملة فحال مرجوحية الطرف
المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحية كحال نفس الطرف
المقابل له فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان كذلك
اولوية لا اولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والا
فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكذا

الراجحية

ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الآخر
على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لا يقتضي الا
سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع انتهى ما
اوردنا نقله وانما قلنا ما شاء الله لانه يمكن ان يكون غرض الامام من ذلك
الكلام الذات الحيثية بالحيثية المذكورة اي المرجوحية ولا شك ان ترجيح
المرجوح بما هو مرجوح محال فيلزم ان يكون الطرف الراجح المقابل
له بما هو راجح واجبا فلا يتغير شيء ههنا وح لا حاجة الى التدقيقات
المذكورة بل يقتصر ههنا على نقل بيان الامام ولاجل ما ذكرنا سلم
صدر الافاضل بعد الايراد المذكور كلامه واورد عليه ايرادا آخر وقال
كان الامام ذكر ذلك الكلام في نفي الاولوية الذاتية فاورد عليه
بانه يكون الوجوب وجوبا غيريا لان امتناع الطرف المرجوح
امتناع وصفي حينئذ فيكون بالغير وهو لا يستدعي الا وجوب
الطرف الراجح كذلك اي بالغير فلا يلزم صرف الغرض اي عدم كون
ما هو ممكن بالذات ممكنا بالذات بل واجبا بالذات فظهر انه لو اورد
ههنا لم يرد عليه هذا الايراد ايضا فليتفطن قوله ثم انه لو قيل انه يكون

ان لا يكون الى تمهيد تلك المقدمة على النحو المذكور لا معنى لهذا القول
كما لا يخفى قوله ويتبين ان ما ذكرنا سابقا من ذلك في التشكيك مغالطة
قطعا حاصله ان هذه شبهة في مقابلة البديهي فلا يلتفت بسموعها
وهذا جواب اجمالي عنها واما التفصيلي فما اشار اليه بقوله والحق
في دفعها الى قوله وفي النفس بعد شيء اذ مع قطع النظر عن علة
الوجود والعدم بل بمجرد ملاحظة طرفي النقيض يحكم العقل بامتناع
ارتفاعهما فليس هذا الامتناع ناشيا من العلة ولكن لاحد ان يقول
ان اراد ان العقل بمجرد ملاحظتهما يحكم بامتناع ارتفاعهما مطلقا اي
بحسب جميع الملاحظات والحيثيات فهو ممنوع كيف وهما يرتفعان
في مرتبة الماهية من حيث هي كما قالوا وايضا في مرتبة العلة ليس وجود
المع ولا عدمه على ان يكون المرتبة ظرفا لاحدهما وان تحقق هناك
عدم الوجود في المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود الوارد عليه
العدم وان اراد انه بالنظر الى الواقع يحكم بذلك الامتناع فلم كان ذلك
لا ينفك عن ملاحظة العلة قوله فالممكن لو وقع لا بد له من مبدا هذا
بخلاف الاول فانه اعتبر فيه مع الامكان الوجود وبالجملة المقدمة الثانية

فيه

فيه ان الممكن الموجود لا بد له من مبدا والحاصل ان في الاول فرض وجود
الممكن وسلم بخلاف هذا هذا قوله كما يظهر من حكاية الزنديق وما جرى
بينه وبين الامام جعفر بن محمد الصادق ع كما روي ان زنديقا دخل
على الصادق ع فلما دخل فسأله عن الدليل على اثبات الصانع فاعرض عنه
ثم التفت اليه وسأله من اين اقبلت وما قصتك فقال الزنديق اني
كنت مسافرا في البحر فعصفت علينا الريح تقلبت بنا الامواج فانكسرت
سفينتنا فتعلقت بساجة منها ولم يزل الموج يقلبها حتى قذفت
بي الى الساحل فنجوت عليها فقال له ارأيت الذي كان قلبك اذا
انكسرت السفينة وتلاطمت عليكم الامواج فزعا عليه مخلصا له في
التضرع طالبا منه النجاة فهو الهك فاعترف الزنديق بذلك وحسن
اعتقاده وذلك قوله عز وجل اذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون
الا اياه وايضا روي ان رجلا قال للصادق ع يا ابن رسول الله دلني
على الله ما هو فقد اكثر علي المجادلون وحيروني فقال له يا عبد الله
هل ركبت سفينة قط قال نعم قال فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك
ولا سباحة تغنيك قال نعم قال فهل تعلق قلبك هنالك ان شيئا

من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك قال نعم قال الصادق ع
فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حيث لا منجي وعلى الاغاثة
حيث لا مغيث الحديث وغير ذلك من الاخبار هذا قوله تقدم العدم على الوجود
طبعي ذاتيا ولا طبعا المراد بالذاتي مقابل الطبعي اي التقدم بالعلية
والزمان الموهوم الذي لا يشاع الى قوله وانهم ما ذكره حاصل ان
هذا الكلام من المص لا يمكن ان يكون محمولا على الزمان الموهوم لما هو با
عنده فلو كان المراد من التقدم فيه هو التقدم الزماني للزم القدم وهو
باطل عنده ايضا فلا حاصل فهذا الحمل للكلام المص غير صحيح هذا قوله وانهم ما ذكره
من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا مما عند الحكماء و
يظهر لنا بالمنع على المقدمة المذكورة قوله كما صرحوا في اثبات الحدوث
الذاتي اي على ما هو مصطلح القدماء اي المسبوقية بالعدم الذاتي لا ما
هو مصطلح المتاخرين اي مسبوقية الوجود بالغير فانهم قالوا في اثباتها
على وجه يلزم منه سبق العدم بالطبع على الوجود ان وجود الممكن
من الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او
ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير ولكن يرد عليه اما اولا فهو انه لو تقدم

العدم

العدم على الوجود بالطبع للزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة و
هو خلاف مذهبهم واما ثانيا فلانه يلزم مدخلية العدم في الوجود
وهو باطل بالبديهة ولكن هذا لا يضر بالمقصود ههنا لما اشرنا اليه فان قلت
ما المراد بالعدم الذاتي ههنا لما اشرنا اليه فان كان المراد به العدم الذي
هو مقتضى الذات فلزم انه لا يرتفع اصلا وان كان شيئا اخر فعليهم البيان
فانا لا نعلم قلت قد سبق جوابه فتذكر ويمكن ان يقال ايضا في مقام الجواب
ان المراد هو الاول ولكن الذات يقتضيه بشرط عدم ضميمة متحقق
علة الوجود فلا يلزم ان لا يرتفع اصلا فان قلت مرادهم بالعدم ههنا ماذا
اما هو مقابل الوجود ام شيء اخر كاللاكان قلت الظاهر من العدم هو
هو الاول ولكن يمكن حمله ههنا على الثاني وح لا يرد الايراد الثاني
وكذا الاول لان العلة التامة يفرض بعدم ضم الشيء هكذا فاللاكان وشيئا
الاعتبار بان اللازم لو ماخوذة في جانب المنع فلا يقدح شيء من ذلك
في بساطة العلة ولا يلزم دخل العدم في الوجود على وجه لا يليق بشانه
وح يظهر معنى الذاتية ولعله ينفع الايراد المصدر بقوله وانهم ما ذكر
من ان تقدم العدم على الوجود وح لا اختلاف العدمين حينئذ هذا

قوله البعدية بالذات التي أثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا اعلم انهم
خالفوا الحكماء في مفهوم السبق الزماني فانهم اعتبروا في مفهومه ان يكون
الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فلم يخصصوه بالزمانيات وجعلوا
السبق الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا وسموه سبقا بالذات
فلا يعتبرون في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث كالزمان
على وجوده من هذا القبيل لكونه مجامعا للوجود عندهم فهم جعلوا
سبق السابق الغير المجامع للمسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب
الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبقا
بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض كذا فصله بعض المحققين
في شرح المواقف هذا ومن ههنا يعلم ما في قوله لكن التحقيق انه لا يحصل
له الجواب اذ ظهر ان اصطلاحهم واقع على المذكور ولا مشاحة فيه فكان مجرى
هذا التحقيق كما لا يخفى بل الحق ان يقال ههنا ان جعل تقدم عدم العالم
على وجوده من قبيل تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اجتماعا لا قسم
له اذ الفعل بما هو فعل لا يقتضي ان يكون بعد العدم ولا العدم قبله كما
يظهر لدى التأمل هذا قوله فلا بد من القول بالزمان الموهوم هذا

لا يجدي

لا يجدي ههنا نفعا لما ذكرناه في حاصل ايراد صدر الافاضل فتذكر
قوله واما ما ذكره في ذيل ايهم يرد عليه ان مراده ظاهر انه ليس تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدما ذاتيا الخ لا وجه لهذا التخصيص ام بعد قوله
في شرح كلام المص وجود العالم بعد عدمه يعني به البعدية الزمانية اذ لا
اذ لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا مع انه لا فرق
بين عدم وعدم من هذه الجهة على ان الحكماء لم يقولوا به بل قالوا بتقدم
العدم على الوجود طبعا كما هذا وقد نقل عنه ههنا حاشية هي هذه
من الحواشي القديمة بعد قوله ليس ذاتيا ولا طبعيا اذ ليس لوجوده توقف
على عدمه حتى يكون التقدم تقدما ذاتيا انتهى وهو يشعر بان مراده
ما ذكرنا كما لا يخفى انتهى وانت خبير بانه لا اثر لذلك الاشعار في الكلام
المنقول بل ليس الا ادعاء كما لا يخفى فتبصر قوله على انه منها ذكره الحكماء
الخ قد اشرنا الى ان هذا لا يضر بالمورد فتذكر قوله سوى التقدم الذاتي
الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي
لعله حمل العدم المذكور على معنى الامكان وهو يجتمع مع الوجود
بخلاف عدم العالم على ما هو مذهب المليين فلذا تقدمه على وجود

العالم سوى ذلك التقدم وقوله المعتبر لعله صفة للتقدم المذكور قوله
في عدم الاجتماع السابق والسبق اي شبيه بكذا في عدم الاجتماع المذكور
قوله والفرق اتى الح اي الفرق بين التقدم الزماني وتقدم عدم العالم
على وجوده ان التقدم الزماني ملاكه في الخارج وملاك الشيء بفتح
الميم وكسرها كسحاب وكتاب قوامه والمراد به هيهنا ما به التقدم اي
الزمان وقد لم يعرض لعدمها له عن التقدم المذكور اي يعرض في الخيال
ذلك التقدم اولا وبالذات للاجزاء ما يحصل هو من تجدد تلك الاجزاء
وتصرمها اي حصول بعينه هو تجدد الاجزاء ويمكن ان يكون ذلك
التقدم فاعل لقوله يحصل ويكون المعنى ان ذلك التقدم يعرض اولا
وبالذات للاجزاء شيء يحصل في الخيال من تجدد اجزاء ذلك الشيء
وتصرمها واستمرارها ذلك التقدم ومعنى عروض التقدم المذكور للاجزاء
الزمان في الخيال مع انه ظرف للاجتماع ان العقل بمعونة الخيال اذا لاحظ
تلك الاجزاء بالقياس الى الخارج يصفها بالتقدم والتاخر بذاتها لا بمعنى
انها في الخارج متقدمة ومتاخرة اذ لا حصول لها هناك فضلا عن الاجتماع
ولا بمعنى انها في الخيال متصفة بالتقدم والتاخر بان يكون الخيال

ظرف

ظرفا للاتصاف بهما اذ هي مجتمعة في هذا الظرف بل بمعنى ان العقل اذا لاحظ
تلك الاجزاء بما هي اجزاء بالنظر الى الخارج اي قدر وجودها فيه حكم
بانها يكون كذلك اي بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بذاتها اي هذان
الوصفان مما ينتزعان من ذوات تلك الاجزاء بذاتها فالخيال ظرف
لعروض تقدم الخارجي لتلك الاجزاء وهي فيه متصفة بها بالمعنى المذكور
فالخارج وجود مهية الزمان هي هذا النحو من الوجود وهذا معنى تحقق بعينه
وجوده وكون وجوده بعينه هو تجدد الاجزاء فتفطن جميع ما ذكرنا
كي ينفعك في هذا المقام الذي هو من مزال الاقدام فان الفضل بيد الله
المفضل المنعام يؤتيه من يشاء من الانام قوله ولهذا يعرض له خواص التقدم
والتكمم اي ولكون تقدم الزماني فاعل الكل يعرض لذلك التقدم
خواص التقدم والتكمم اي كونها من الزيادة والنقصان ونحوهما
اي يتصف بهما بالعرض قوله كل يعلم هيهنا من تناهي الزمان والزمانيات
في جانب البداية الى آخر كلامه توضيح المقام وتبيين المرام انه لا شك
ان العدم بما هو عدم ليس سوى محض ليس فيه بما هو كذلك تقدير ولا
تكمم ولا قبل ولا بعد ولا حكم عليه ولا امر حتى انه عدم فالحكم بعدم العالم

بعد ملاحظة وجوده اى وجود العالم وبالقياس اليه وفى قطع النظر
عنه ليس له اجزاء ومع نقول لما كان العالم متناهى الوجود من جانب
البداية على ما اجمع عليه المليون ينتزع العقل بمعونة الوهم بعد هذه
الملاحظة عدما سابقا عليه منطبقا وليس هذا هو القول بالزمان
الموهوم لان القائلين به يقولون به مع قطع النظر عن وجود العالم
قائلين بانه منتزع من بقاء الواجب مع انه بسيط محض وثابت صرف
ليس فيه شائبة التغير والعقل يحكم بديهة بامتناع انتزاع المتجدد
من حيث هو متجدد من هذا الامر الثابت الكذائى وكان ذلك
الامتداد التوهمى كاف فى الفصل بين الواجب والعالم والحكم بكون
هذا الامتداد بل مرتفعا ام فان قلت هذا توهمى فكيف يتحقق به الفصل
الواقعى قلت ذلك انما يتم نوهمى والجواب الجواب ولا اثر للانتزاع من
الواجب فيه مع انه معقول والحاصل ان مع قطع النظر عن وجود
العالم وتناهيه من جانب البداية عدما بانا ثابتا وليسا ساذجا
محضا بلا تقدر متكمم وامتداد وقبل وبعد نعم ينتزع العقل بمعونة
الوهم من تناهى الزمان فى جانب البداية العدم السابق بما هو عدم

سابق

سابق ومن هذه الجهة يتوهم الامتداد بين الواجب والعالم وكان
الامتداد التوهمى المنتزع من بقاء الواجب كاف فى الحكم بالفصل المذكور
لكن هذا باطل فى نظر ارباب القول بالزمان الموهوم اى الامتداد التوهمى
المنتزع من بقاء الواجب مع قطع النظر عن العالم بطل ومع ذلك الفصل
متحقق كما يقولون به القائلون بالزمان الموهوم مع ان العدم السابق
غير متقدر ولا متكمم ولا زيادة فيه ولا نقصان ولا قرب ولا بعد الى
ما يحكم الان بعد ملاحظة تناهى الزمان فى جانب البداية بانه سابق ليس
له فى حد نفسه شئ من تلك المذكورات لانه ليس والليس ليس له
شئ من هذه الامور بل الاجزاء عنه وكلامه وعلى هذا ظهر الكلام واندفع
عنه ما قيل او يقال فى هذا المقام والله ولى الفضل والانعام وسيجيء
لهذا زيادة تبصر ان شاء الله ولعل قوله فقد بلج اشاره الى هذا
البيان او الى امكان ارجاع توجيه هذا المحققين اليه مع امكان القول
بان هذا التقدم هو التقدم بالذات على ما نقله المحشى العلامة عن السيد
لكن بالمعنى المذكور وهذا هو الحدوث الدهرى الذى سينقله
المحشى العلامة عن السيد المحقق الداماد هذا **قوله** فلا معنى لاتصافه

العالم بالواجب وانفكاكه عنه اذ لا يتصور هناك الاتصال والانفكاك
المكانيين وهما اما بحسب الزمان او بحسب المكان فاذا لم يكن الواجب
زمانيا ايضا اي حاصلا في زمان كحصول الزمانيات فيه لا وجه لاتصال
العالم به ولا انفكاكه عنه قوله فلم يبق نزاع لمخالفته لما ذهب اليه
المليون قاطبة وهو ظاهر لهم قوله ولم يتحقق ذلك على ما افاده هذا
الفاضل قد عرفت انه متحقق على ما افاده ايضا فتذكر قوله على ان التقدم
كما في الاجسام انه زماني الخ هذا مخالف لما ذهب اليه اهل التحقيق
ممن استنار قلبه بانوار المعرفة والحكمة ولم يرض به احد منهم ولا يرضى
به من هو منهم كيف وهذا النحو من المعية للواجب يوجب النقص
والقصور في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا بل الامتداد الزماني بطوله بالنسبة اليه
كان واحد بل كان الامتداد المكاني بعينه بالنسبة اليه كنقطة واحدة
ولا يتصور هناك قبل ولا بعد ولا قرب ولا بعد بل هذه الامور يتحقق
بين الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات اذا قيس بعضها الى
بعض ومعية الواجب بالنسبة الى جميعها معية واحدة هي المعية القيومية
المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث وتفصيل هذا الكلام

وتفصيله

وتفصيله موكول الى حاشية بعض المحققين فانه مذكور هناك على وجه
لا مزيد عليه فليرجع اليها ولعل العارف القيومي اشار اليه بقوله لا امكان في
كاندر او نبود حدثات ماضي ومستقبل وحال كجا شد هذا قوله وعلى
هذا فلا اشكال اصلا فيه اشارة الى انه مع قطع النظر عن هذه العلاوة
لا ينحسم مادة الشبهة اذ الفصل المذكور متفرع على الزمان الموهوم
كون الواجب زمانيا او الواجب ليس بزماني اصلا فلا يصح هذا القول
اي القول بالفصل المذكور مع القول بان الواجب ليس بزماني ولا
هو في سمت الزمان الموجود والموهوم فلذا ذكر هذه العلاوة قوله
وان كان من الوساوس الشيطانية لعله منها على ما عرفت فنعوذ
بالله منه قوله بدون توهم فوقية اصلا كلا فلا يصلح للتنظير اذ المفروض
هيهنا توهم قبلية العدم قوله على انه على تقدير صحته مما لا يفيد الخ قدمه
حاله وقوله فتامل اخر الكلام لعله هيهنا على ما هو المتقدم من كل امر
ليس اشارة الى ايراد بل امر بالتامل ليعرف حقيقة قوله فيصدق به حق
التصديق ولكن قد علمت انه ردود من القول واختلاف وابتناء على
واعتراف عن سبيل الحق فتذكر وتثبت ولا تكن من الغافلين قوله ولما

كان وعاء الوجود الصريح اى بين بيان تسمية هذا الحدوث بالحدوث
الدهرى مع الاشارة الى وجهها وحاصله بحيث يكون له معنى محصل
ان الدهر عبارة عن الحالة الجمعية والنسبة الاجتماعية للوجودات والموجودات
والموجودات الامكانية المسبوقة بالعدم الصريح والليس الساذج البحت
وان شئت قلت نسبتها الى الواجب المتعال نسبة ثابتة غير متغيرة ولا
متبدلة والزمان عبارة عن نسبة المتغيرات بما هي متغيرات بعضها الى
بعض بالتقدم والتاخر وهو هنا اى جهة هذه النسبة والسرمد عبارة
عن نسبة وجود الواجب الحق اليه بحسب الضرورة الازلية وبعبارة
اخرى كون وجوده منسوبا بهذه الضرورة وان شئت قلت ضرورة
وجوده ضرورة ازلية وبعد ما عرفت هذه علمت ان اجدر الاسماء بالحدوث
بحسب سبق العدم الصريح اثبات الحدوث الدهرى فلذا سمى به
هذا ولعل بعض المحققين اشار الى المعنى المذكور للدهر والزمان في حاشية
حاشية هيهنا حيث قال اعلم ان الدهر عبارة عن نسبة المتغير الى الثابت
كما ان الزمان عبارة عن نسبة المتغير الى المتغير كذا قالوا ومعناه المحصل
هو اعتبار وجود الشئ في الخارج مع قطع النظر عن ملاحظة مع

حادث

حادث من الحوادث او وضع من الاوضاع بالتقدم والتاخر والمعية
وان كان مع واحد منها كما في الواقع كما ان الزمان عبارة عن اعتبار
وجود الشئ من حيث هو ملحوظ مع شئ من تلك الاعتبارات
لكونه مع هذه الدورة او قبلها او بعدها او مع ذلك الحال او قبله
او بعده انتهى وقال صدر الافاضل في كتابه الكبير بعد نقل المذاهب
في الزمان وفي كلام اساطين الحكمة ان نسبة الثابت الى الثابت سرمد
ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان وقد ارادوا
بالاول نسبة البارى الى اسمائه وعلومه وبالثانى نسبة علومه الثابتة
الى معلوماته المتجددة التى هي موجودات هذا العالم الجسمانى بنسبتها
بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض
بالمعية الزمانية انتهى كلامه رفع مقامه وظهر من هيهنا نوع مخالفة
لما سنده السيد السند قده في بيان هذه الالفاظ فتبصر ولعل مراده
بالاسماء والعلوم الثابتة هيهنا هي المفارقات القدسية العقلية الباقية
ببقائه دون ابقائه على ما صرح به في بعض صحفه وتدبر هذا قوله ونحن
نقول انه اذا انصف الخ ونحن ايضا نقول انا اذا حصلت خبرا بما ذكرنا

ظهر لك معنى كل من هذا و ابحث بينه وبين كل من الآخر و انه لا منافاة بينهما
اصلا قوله اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية هذا في السبق الذاتي
كما انه في لم و كذا العدم اي في السبق الزماني قوله لا يقابل ذلك الوجود
اي فان كان مقابلا له بمعنى انه غير مجامع معه في ظرفه بان يكون ظرف
احدهما ظرف الآخر قوله ولا يكون حد العدم اي في زمان بما هو عدم
متمايزا من حد الوجود اذ هو فرع الشيئية والعدم بما هو عدم لا شيء
محض قوله ولكن قد نقلناه لعله يهتدي به احد من المحصلين لعلني
من المهتدين به فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله قوله بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات اي بعد وجود
العالم و ملاحظة تناهيه في جانب البداية يتوهم عدمه بحيث يكون مع
المتقدم بالذات اي العلة الفياضة و لذا اطلق عليه التقدم لا ان هناك
عدما متقدما في الحقيقة و ح لا اتجاه لشيء من ايرادات المحقق العلامة
عليه كما لا يخفى قوله لم لا يجوز ان يمتنع من استمرار وجود الواجب امر
ممتد على سبيل التجدد اي قد ظهر فساده بما ذكرنا و ما ذكره من التنظير
فلا يصلح للتنظير اذ الحركة التوسطية تقتضي اختلاف حدود المسافة

بالنسبة

بالنسبة الى الجسم المتحرك فيها و يكون بناء الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ
والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين و لذا يمتنع منهما الامر الممتد بالتجدد
بالحركة القطعية بخلاف الواجب المتعال الذي لا جهة اختلاف و تغير
فيه اصلا فحفظ ذلك نبقى في الآن السيال المطابق لتلك الحركة بالنسبة الى الزمان
وبالجملة كما ان الحركة بمعنى التوسط لاجل ما ذكرنا يفعل الحركة بمعنى القطع
كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها على ما قال المتكلمون
يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية مسمى بالزمان
عندهم هذا قوله ومن هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشين الخ قد ظهر
ايضا فساده كما علمت قوله ولا دليل على ابطاله وهم لم يذكروا الدعوى
دليلا واضحا ولاجل وضوحه لم يذكره وهو ما عرفته سابقا بل نقول العلم
هذه المسئلة بديهية وللتنبيه على بداهتها لم يذكروا الدليل عليها بل اكتفى
بمجرد الدعوى قوله وفيه انا لا نقول باتصاف العدم الخ على ما قررنا مشروحا
ظهر اندفاعه ايضا اذ الزمان الموهوم على التقرير الذي ذكره و بعد على
ما علمت في لو تصحيح في العدم ما قبله و كان هذا الزمان بعينه او الحركة
بعينها الى آخر ما قال و على هذا الاجمال لما اورده المحقق العلامة عليه و حاصل

ما اورده السيد هيهنا انه على ما ذكره يلزم ان يكون العدم بما هو عدم
نفس الزمان او الحركة فيكون اللاشئ المحض شيئا ويلزم المقدر على الاطلاق
متقدرا ويمكن ان يحمل كلامه على الزام العدم عليهم بان كان اسم كان في قوله
كان ضمير راجعا الى قوله ما فوق هو ه راجع الى العدم فح يكون الحاد
من الالحاق بالعدم في قوله وليت شعري باي دليل استحق الزمان
سلب الاسم والالحاق لحاق بالعدم عند الزمان او الحركة من الامور
الاعتبارية الوهمية ولكن الاول اظهر كما هو ظاهر فلذا حمله المحشي العلامة
عليه هذا قوله الا وجود الزمان قد نقل عنه هيهنا حاشية هي هذه المراد بالوجود
الشامل للاعتباريات فافهم انتهى قوله كان غير المتناهي محصورا بين
حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه فان قلت هذا مشترك الورود اذ يرد على
السيد السند ايضا لما مر من ان مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض
مسبوقية بالذات بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية فالجواب الجواب
قلت المراد مما مر منه سابقا بحسب التوهم لا بحسب الواجب على الوجه
الذي ذكرنا اي بتوهم بعد وجود العالم وملاحظة تناهيه في جانب
البداية عدم ودائرة سابق عليه لا انه يكون بحسب الواقع ومع قطع النظر

عن وجود

عن وجود العالم وتناهيه في ذلك الجانب كما يقولون به القائلون بالزمان
الموهوم فان قلت فح يلزم القدم واطلاق الحدوث يكون بمجرد ا
الاصطلاح وليس هذا هو الحدوث المتنازع فيه بين المليين و
الفلاسفة اذ على طريقة الملة لا بد من القول بوجود الم العالم بدون
العالم بان يكون بينهما فصل كما مر من المحشي العلامة قلت لا نم لزوم
القدم على هذا بل المراد من القدم عدم البداية والعالم على هذا يكون
له بداية ووجوده متناه في جانب البداية فاين هو من القدم وما قال من
انه في طريقة الملة كذا وكذا فهو مما ليس في تلك الطريقة الا ذلك
اي تناهي وجود العالم من جانب البداية فان قلت هذا مخالف لما
مر في الحاشية المفصلة المذكورة لتوضيح المقام وتنبيه من القول
بالانفصال بين الواجب والعالم على ايهم قلت لا تخالف ولا تناقض
بينهما اذ ذلك بحسب نظر وهذا بحسب نظر آخر ادعو هنالك
حيث ذكرنا ذلك بصدد المقابلة مع الخصم وتبكيته وهيهنا بصدد التحقيق
وبيان الامر بحسب الواقع فتفطن هذا قوله وفيما نحن فيه بقولهم
بين الباري الحق الخ لعل كلام السيد السند هيهنا عليهم مبني على

ان لحوق التجدد والتبدل بالنسبة الى الحق المتعال مح فلو كان وراء العالم
عدم فما فاصل بينه وبين الواجب على ما فهموه للزم المحذور المذكور
فعلى هذا لا وجه لما اورد عليه قوله قوله واما ما يقال ان حدود ذلك
الامتداد سواسية ولقائل ان يقول يرد نظير هذا عليهم ايضا كما اورده
الفاضل المحشي على الملخص بعد شرح كلامهم واختصاص الحدوث بوقت اذ لا
وقت قبله بمعلوم اقول هذا الكلام على تقرير تمامه انما يدل على ان لا مطلب
وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك
لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه
من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح انتهى وبالجملة ايجاد العالم
على هذا الوجه دون وجه آخر بحيث يكون مقداره ازيد وانقص
من مقداره ترجيح من غير مرجح فما هو الجواب ههنا فهو الجواب
هناك وقوله سواسية كثمانية جمع سواء على غير
قياس قوله كذا نقل في الصحاح قوله او لعله كان اختلاف في اجزائه
كاجزاء الزمان موجود بالنسبة الى حدوث الحوادث وان كانت
تلك الاجزاء متشابهة متساوية لكنها مختلفة بحسب التشخصات

الجزئية

الجزئية متميزة عليه وان كانت بحسب الوهم فان قلت هذا قياس بلا
جامع لانه عدم محض ليس له منشأ انتزاع اصلا على ما علمت قلت ظاهر
كلامهم ههنا انه على تقدير هذا الامتداد يلزم الترجيح من غير مرجح اذ
حدوده سواسية متشابهة الى آخر ما قال فاورد عليهم المحقق العلامة
بمنع هذه الملازمة قائلا بما قال فلا يبعد ان يقال مراده الايراد عليهم
بان بعض حدود هذا الامتداد لا يمكن ان يكون مخصصا للايجاد
على ما قالوا لكونها متساوية متشابهة وعلى ايهما يرد عليه الايراد
المذكور فتبصر واعلم قوله واما ما اختاره المتقدمون من العقلاء و
العلائق الحاصل كلام الشريف ان اجزاء الزمان مجتمعة لدى الواجب
الحق المتعال معه وليس هناك امتداد اصلا فلا معنى للتخلف
والقول بالفصل بين الواجب والعالم فالقول بهذا الامتداد الموهوم
لتصحيح التخلف المذكور لا يثمر ولا يجدي نفعا اذ لا يتحقق معه
التخلف كما عرفت وعلى هذا فالجواب الثاني عنه من المحقق العلامة
في ذيل العلاوة محمول في الحقيقة على منع ذلك اي كون الامتداد
الزماني بالنسبة اليه تعالى على النسبة المذكورة صح في الموادي بالتخلف هو

هو كون الواجب في وقت لم يكن العالم فيه ولكن قد عرفت ما فيه
هذا **قوله** وضعفه ظاهر اذ مجرد تمثيل لما يناسب المقامات الحكمية
لعل المقصود السيد السند ان العقل لم يفهم الفرق بين الامتداد المكاني
وبين الامتداد الزماني فكما ان وراء الامتداد المكاني الى فلك وكذا
الامتداد الزماني بالبديهة وهذا ليس من التمثيل ام **قوله** واما المتكلمون
فلا شك ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني ليقيم ليس يقول السيد
السند الداماد ان المتكلمين لا يقولون بالحدوث الزماني للعالم وليس
هذا حتى يرد عليه لا شك ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني بل مراده ان
يقول بعد ما ابطل مذهب المتكلمين وبين فساده واثبت الحدوث
الدهري للعالم وزعم انه هو الذي ورد في الشرايع ان الحدوث المتنازع
فيه بين الفلاسفة والمليين هو هذا الحدوث الذاتي ولا الزماني
اما الاول فلاتفاق الفلاسفة عليه واما الثاني فلبطلان الزمان الموهوم
على زعمه بطلانا ظاهرا فالحدوث الزماني للعالم ح لا يكون الا بان يكون
العالم مسبوق الوجود بالزمان الموجود وهذا مما لا يتفوه به من له بديهة
العقل فضلا عن مثل سقراط وافلاطون ومن في مرتبتهما من افاخم

الفلاسفة

الفلاسفة واساطين الحكماء الذين اقتبسوا انوار حكمتهم من مشكوة النبوة
وعلى هذا ظهر ما في قوله واما المتكلمون الى حيث ذكره ردا على ذلك
السيد السند هذا اعلم ان كثيرا من الفلاسفة الاقدمين على ما نقل عنهم
صدر الافاضل في رسالة الحدوث قائلون بالحدوث العقلي الذاتي
للعالم وقد قال هناك ان القول بالقدم انما نشأ بعد الفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس **قوله** بين جماعة رفضوا طريق الربانيين والانبياء
وما سلكوا سبيلهم بالمجاهدة والرياضات والتصفية وتشبثوا بظواهر
اقاويل الفلاسفة المتقدمين من غير بصيرة ولا مكاشفة فاطلقوا القول
بقدم العالم انتهى فلا تستبعدن في اسناده الحدوث اليهم **قوله** فانهم لا يقولون
بالحالية والمحلية اي بين الزمان والحركة في الواقع لما زعموا من ان الزمان
منتزع من الآن السيال اعني الزمان الذي من اجزاء العالم ومن بقاء الواجب
اعني ما كان قبله فلا ضير في القول بحدوث الحركة والا فلا زمانا ازلا
يلزم تقدم الشيء على نفسه او عدم كون محل الشيء محلا له **قوله** فيمكن
ان يطلق عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار وهو اعتبار تعلقها
بالمادة **قوله** وهذان الوجهان يجريان في العقل ايضا على القول بوجوده

الفكات الوجه الثاني لا يجري في العقل ايضا اذ لا سبيل للحدوث والانفعال
والتجدد والتصرم في صقع عالم المفارقات الصرفة والقادسات المحضة كما
لا يخفى على المتدرب في الحكمة مع كونه دامسكة قوله ان القول بان الزمان الموهوم
مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه الخ فقد اشرنا الى ما يدل على بطلانه دلالة
واضحة مع تبيين احوال هذه الوجوه وتوضيح ما هو الحق في المسئلة فتذكر قوله وليعلم انا نحتاج بعد القول بالحدوث الكذائي لجميع العالم
بمعنى ما سوى الله الى القول باصلية هذا النحو من الوجود للعالم و
عدم تمكنه بما هو اصلح له او القول بان العالم لا يقبل الوجود من هذا النحو الحاصل
له والحكم لا يلزم ان يقبل جميع انحاء الوجود كما انه لا يلزمه ان يقبل جميع انحاء
العدم وح يتم ذلك القول بلا اود ويندفع ايراد الشبهة المشهورة المذكورة عليه
ولكن صدر الافاضل ادعى بداهة بطلان القول الاول حيث قال في الكتاب
الكبير كيف يقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما
لا يحصى اضعافا اضعافه بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه
على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعافه بطلت مصالحهم انتهى
وانت خبير بما فيه بعقيب فيه تحقيق لما ذكره المحقق العلامة من طريقة السيد المحقق

الداماد

الداماد في مسئلة حدوث العالم فلا باس بان نذكر طريقة تلميذه صدر الافاضل
في هذه المسئلة فنقول انه زعم ان هذا العالم اى العالم المادي الجسماني
مطلقا حادث حدوثا زمانيا لان وجوده ووجود كل ما فيه مسبوق بالعدم
الزماني الجزئي الجامع له وقال ان المراد بالعالم بمعنى ما سوى الله الذي
وقع في الكتب الالهية حدوثه واجمع اصحاب الشرائع على حدوثه هو
هذا العالم الا ان المفارقات المحضة التي هي الاشعة والاضواء الالهية اى
العقول القادسة الفعالة ليست من العالم بمعنى ما سوى الله اذ ليست
لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها بل انما هي وجودات متعلقة بالذات
بالحق اى باقية ببقائه لا بابقائه اياها فهي من عالم الامر وفي صقع الربوبية
واما حدوث هذا العالم المسمى بعالم الخلق فزعم انه يتجدد وجوده ووجود
كل ما فيه بحيث يحدث في كل آن منه شخص غير ما هو في الآن الاول لكن
على نعت الاتصال والخلق في غفلة من هذا كما في قوله تعالى وترى الجبال
تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب ونقل عن الشيخ العربي قدس سره
انه قال في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي دائما وهو
لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا

متشابهاً وبالجملة العالم الجسماني بجميع ما فيه مضمار الوجود على الدوام
عنده وهذا هو المراد بحدوث العالم على زعمه وأما المفارقات المحضة فهي
ثابتات صرفة لا يعتريها تغير أصلاً وقال أن في قوله تعالى ما عندكم ينفد وما
عند الله باق إشارة إلى هذين الأمرين أي بقاء كلمات الله العقلية وتجدد
أصنامها الجسمانية وقال أيضاً إن هذه المسئلة على هذا الطريق مما استفدناها
من كتاب الله وسنة نبيه لا من الأفكار البحثية وذكر عليها آيات كثيرة هالكثر
على زعمه في رسالته المسماة بأسرار الآيات منها قوله تعالى بل هم في لبس من
خلق جديد ومنها قوله إنا إلى ربنا لمنقلبون ومنها قوله يا أيها الإنسان إنك
كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه إلى غير ذلك من الآيات وفي تلك الرسالة وفي
سائر كتبه ورسائله ذكر البراهين العقلية على هذا الحدوث أعني تجدد
العالم الجسماني وسيلان الطبيعة الجرمية بما فيه تجدداً وجودياً وسيلاناً
جوهرياً إذ أتينا لو ذكرناها لطال الكلام وهو خارج عن طريقة الأقوام
فليطلب طالبها في كتابه الكبير وسائر مصنفاته ونبه هذا تنبيه طريقته
في هذه المسئلة وتوضيحها لكن قيل عليه إن هذا في الحقيقة قول بالقدم
لا يرضى به المليون والبراهين التي ذكرها عليه مقدوحة لقد أشرنا إليه
في حاشيتنا

في حاشيتنا على رسالته المسماة بالمشاعر وبالجملة هذا خلاف المتبادر من
حدوث العالم الذي هو من طريقة الملة وطريقة شريعة أصحاب الشريعة
والبراهين العقلية التي ذكرها الشـ يعني ابن صدرا فزعه لوهينا وضعفها
وكذا النقلية فالظاهر الصواب أن يحمل كلامهم على ما ذهب إليه السيد السند
الداماد فللذي يسلك مسلكهم ويشتهي أن يراعي طريقتهم القول بحدوث
العالم على حذو ما قال به ذلك السيد السند وبما أشرنا إليه ههنا ظهر
أيضاً اندفاع ما قال بعض المحققين في رد من تمسك في هذه المسئلة بالإجماع
من أن الإجماع واقع على مطلق الحدوث بدون تقييده بالذاتي والزماني
ولا دلالة للعام على الخاص فليتفطن هذا قوله وهذا قد يكون أصل الذات
كافياً في صدور الفعل إلى آخره من دون أن يتوقف فيه على أمر آخر
وهذا تمهيد لما سيقول فلا تغفل قوله وما في بعض الحواشي من أن
هذا خلاف الظاهر من عادة المص أي حمل الإيجاب في كلام المتن على معناه المشهور
قوله وقد احتمل بعضهم حمل القصر ههنا أي في كلام الشارح وهو معنى ثالث
لها قوله وأما ثانياً فلأن الإيجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث فيه
يكون مقتضى التخلف العلم بالأصلح مثلاً قوله لكنه تكلف جداً أي في جعله

محل الكلام بعض المحققين اذ المتبادر من الامكان الوقوعي العقلي والنزاع هو
امكان وقوع كل منهما الى عن الاخر ولكن فيه تامل اذ لا تكلف في هذا الحمل لكلام
بعض المحققين الواقع في تفسير كلام المحقق الذي لا احتمال له الا ذلك كما
قوله واعلم انه على هذا اي على هذا التوجيه لكلام قوله في كلام المعترض الذي
وهو بعضهم قوله فليس احتمالا غير ما ذكره وهو بصدده فانه اراد به توجيه
كلام الشارح بغير ما ذكره المحقق الذي هو غير متبادر من كلام الشارح فتبصر قوله
هذا غريب جدا فان الامكان هيهنا هو الامكان بالقياس الى الغير الخ اقول
هذا منه غريب جدا اذ المعنى الذي ذكره للامكان بالقياس الى الغير ليس هو
الامكان المصطلح للفاعل كما سيعرف به هو نفسه بل معنى الامكان بالقياس
الى الغير هو كون الشيء متساوي الوجود والعدم بالنسبة الى شيء
آخر بان لا يكون لوجوده ولا لعدمه دخل في وجود ذلك الشيء ولا في
ان يكون وجوده وعدمه بالنسبة الى حال ذلك الشيء على السواء وهذا
المعنى لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من معلولاته بل انما
يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض من
معلولات واجبا آخر صرح بجميع ذلك صدر الافاضل في كتابه الكبير في

لاجمال الحمل الامكان هيهنا على الامكان بالقياس الى الغير هذا قوله اذ
الفاعل يقتضي الوجود فيهما اي في تلك الا فعال ان اراد ان الفاعل يقتضي
الوجود فيهما معه فهو توهم كيف وهو مخالف لما قرره وان اراد ان الفاعل
يقتضي الوجود فيهما بعد تحقق الشرايط اذ كان محتاجا اليه فالمختار
ايضا كذلك اللهم الا ان يكون مراده ان اقتضاء الفعل وعدم اقتضائه
بالنسبة الى المختار على السواء بخلاف غيره فانه يقتضي الوجود معه لكن
قد لا يتحقق لعدم تحقق بعض شرايط الفعل وبالجملة من جانبه هو
هو الاقتضاء وهو لم يتحقق الفعل فلقصور القابل وعدم تهيئه بخلاف
المختار فان من جانبه هو الاقتضاء فتدبر قوله والامكان الضروري
الممكن الخ جواب عن سؤال مقدر قوله ونحن نقول في توجيه كلام الامام
كلام والدي العلامة ولا يخفى بعده ولكن غرضه توجيه كلام والده
على جميع الاحتمالات والاولى ان يقول ان هذا الاحتمال لا يحسم مادة
الاشكال اذ للمستشكل ان يرجع ويقول ان اريد بالامكان الامكان با
الى الغير الى آخر ما قالا وعلى المعنى الذي اشرنا اليه سابقا هذا وقيل
فيه نظر اذ يمكن اختيار شق ثالث وهو الامكان بالقياس الى الغير بان

يكون صفة للمفعول ولا يرد ان افعال العباد الاختيارية كذلك لما ذكره قبل هذا السؤال
اقول ويمكن دفع هذا النقض بان هذا الاحتمال لما كان مشاركا مع الاحتمال
الاول في المفسدة اذ هو ايضا مستلزم لثبوت صفة ممكنة للواجب كما لا يخفى
فلذا اعرض عن ذكره واكتفى عنه بذكر ما ذكره ويمكن ان يق انه قال على تقدير
كون المراد بهذا الامكان بالقياس الى الغير فيلزم ثبوت صفة ممكنة للواجب
مطلقا اعم من ان يكون صفة للفاعل او المفعول وهو لم يقيد بكونه صفة
فالاحتمال المذكور مندرج تحت الشق الاول ولكنه مناف لكلامهم فالاولى
العلامة حيث جعل الشق الاول كونه وصفا للفاعل وهذا بيان له اللهم
الا ان يق مراده بكونه وصفا للفاعل في الجملة اعم من ان يكون نفسه وصفا
له او لازما وح يكون المراد بالامكان بالقياس الى الغير مطلقا وح ينطبق عليه
وبالجملة على هذا لا يرد عليه النظر المذكور ايضا اذ على هذا يكون حاصل
كلامه ان المراد بهذا الامكان اما الامكان بالقياس الى الغير فيلزم كذا والا كان
الذاتي الذي هو صفة للمفعول في الواقع فيلزم كذا هذا **قوله** قلنا الذات
المراد بقولهم الخ قال صدر الافاضل في كتابه الكبير بعد ما ذكر ان الواجب
لذاته واجب من جميع جهاته المقصود من هذا ان واجب الوجود ليس
فيه

فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع
هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم
وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من
خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به
اذ لو كانت للمفارقات حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها لها لاستلزم
تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركات والاوضاع
الجسمانية وذلك موجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف
انتهى وهو كلام حق لا مرية فيه وعلى هذا ايراد المحشي العلامة متوجه هيهنا
لتلك المقدمة فاسد اللهم الا ان يجعل قوله ليس لواجب الوجود الخ قوله
وعلى هذا بيانا له والمراد من قوله كماله كل كمال مطلق وان شئت قلت
ما كان سلبه على الواجب موجبا لنقص الذات وح لا [illegible]
قوله وعلى هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرت ام اذ مثل هذه الامور
ليس كمالا للذات ولا ريب في ان المراد ليس مفهومها بل حقيقتها
وحيثيتها ولا شك انها كمال له فالحق في الجواب هيهنا ظاهرا
هو ما ذكره في ذيل قوله ولو سلم فنقيض **قوله** وقال الفاضل المعاصر

فى دفع الايراد والذى الحق ان الفاضل المحشى بنى الامكان فى كلا الشقين حين كلام
والده العلامة على الامكان الذاتى كما هو الظاهر فاجاب عنه باختيار الشق الاول
ايضا لكنه مبنى على توجيهه المذكور بجعل الامكان فى الشق الاول من كلامه على
الامكان بالقياس الى الغير والا فالجوابان باعتبار المقدمات واحد فهما اتفقا
من هذه الجهة ولذا قال المحشى العلامة على طوره فيه انه قريب جدا مما ذكرنا فى ذيل
ولو سلم هذا قوله وهو قريب جدا مما ذكرنا فى ذيل ولو سلم اقول بل هو قريب مما
ذكره فى ذيل قلت جميعا بل مما ذكره المحشى العلامة فى ذيل قلت ماخوذ منهما
من كلام الفاضل المحشى هيهنا قوله وايضا انه وان جعل صفة المفعول الخ الايراد
الاول على تقدير هذا على تقدير آخر فكلمة ايضا هيهنا ليست على ما ينبغى الا ان
يكون على طريقة الرياضيين فانهم كثيرا ما [illegible]ها ولو ايراد كلام بعد كلام
فصلوا بينهما بقولهم وايضا اى ونقول ايضا كذا قال صاحب المحاكمات فى
توجيه كلام من الشفا المحقق ثم ان النسخ التى رأيناها من الحاشية وجدنا
فيها ما ذكرناه عنوانا هيهنا وكانه سهو فان النسخ الصحيحة هكذا وايضا انه
وان جعل صفة لصدور المفعول كما لا يخفى قوله قال المحشى والتلازم بين
معنييهما ظاهر الى قوله فالمناسب اى صدق كل واحد منهما مستلزم لصدق

الآخر

الآخر كما بينه المحشى العلامة وانما قال هذا لئلا يتوهم التخالف فى كلام الفاضل
فى تفسير القدرة ومن اورد صدر الافاضل فى كتاب المبدأ والمعاد على
هذا التحقيق من المحشى ايراد كلامه قال هناك وما ذكره بعض العلماء من [illegible]
فارس فى التوافق بين التعريفين وصدقا الاجزاء على امكان صدور
الفعل واللاصدور على ذات البارى ثم حكمهم من ان ايجاد العالم
وعدمه ممكن بالنسبة الى الذات مجردا عن اعتبار الارادة وواجب باعتبار
الارادة التى هى عين الذات ليس بمستقيم لان حيثية ذات البارى ثم هى
بعينها حيثية علمه وقدرته وارادته كما اسلفنا تحقيقه واقمنا الحجة على
ان الحيثية الذاتية هنالك هى بعينها حيثية جميع صفاته الاضافية كالرحمانية
والرحيمية والرزاقية واللطف والكرم وغيرها انتهى ولا يخفى على احد
من كلامه هيهنا ان حيثية الفاعل عليه غير حيثية الذات بل المراد ان حيثية الصفات
الاضافية اى جميعها ومبدؤها اعنى ما ينتزع هى منها يرجع الى حيثية
واحدة هى الحيثية الفاعلية التى هى عين حيثية الذات التى هى عين حيثية
الصفات الكمالية يعنى ان مصداق جميعها واحد وهى ذاته بل انه
شى آخر هى اليه واعتبار امر آخر معه بل نفس الذات الصرفة البسيطة مصداق

لهذه الامور فان قلت هذا التفصيل لماذا قلت للتنبيه على ان جهة الفاعلية هي
جهة تلك الصفات المذكورة بحيث لو فرض تغايرها لجهة الذات لم يكن
الذات بذاتها مصداقا لهذه الصفات وان كانت في الواجب عين الذات وليس
المرادات هذه الجهة في الواجب المتعال غير جهة الذات فتبصر فان قلت فح لا
يكون فرق بين الصفات الحقيقية والصفات الاضافية قلت الفرق الذي
ذكروه بينهما بحسب المفهوم العرفي وباعتبار وفهم اهل العرف فما اعتبر
في العرف في مفهومها الاضافة فهي الاضافية المحضة كالرازقية وما
لم يعتبر في العرف في مفهومها الاضافة ولكن تعرضها الاضافة فهي
الحقيقية ذات الاضافة كالعلم وما لم يعتبر في مفهومها الاضافة ولم
تعرضها ايضا هي الحقيقية المحضة كالحيوة والمتبع هو البرهان لا فهم اهل
العرف وان شئت قلت الصفات الاضافية ما يكون بحسب فهم اهل العرف
كذا والحقيقية ما يكون بحسب فهم اهل العرف كذا الا ان تلك الصفات بالنسبة
الى الواجب بينها فرق في الواقع وان شئت قلت التفرقة المذكورة ليست
بحسب التحقيق وعند اهل التدقيق فان قلت هذا مخالف لما نقل عن الشيخ
مما مر قلت لا نبالي به لما مر ان المتبع هو البرهان فان قلت المحقق هيهنا

في صدد

في صدد تحقيق كلام القوم وتبيين مرامهم في مسئلة القدرة بحيث لا
ينافي قولهم الاخر اي القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد وما ذكره صدر
الافاضل في ذلك الكتاب تحقيق من قبل نفسه فما دل البرهان فلا يكون
ردا على المحقق حيث يتوهم ان محقق مقاصدهم قلت مقصوده من الرد
المذكور ان المحقق جعل القدرة بمعنى امكان صدور الفعل واللاصدور
باعتبار نفس الذات المعتبر بالقياس اليها بدون اعتبار الارادة و
الوجوب بالقياس الى الذات مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات
تحقيقا لكلام الحكماء والمعتزلة القائلين بعينية الصفات الكمالية او
بكون الذات نائبة منابها مع انهم لا يصفون به لان حيثية الذات هي بعينها
حيثية علم وقدرة وارادة عندهم واقفا عليه الحجة ايضا وبالجملة
هذا الكلام انما يصح لو كانت الحيثيات متغايرة في نفس القول وحدتها
لا يصح وذكر الصفات الاضافية ليس من تتمة الايراد بل من باب تحقيق
المقام لايق لا حاجة الى اختلاف الحيثية بل يكفي اختلاف الاعتبار
وهو غير اختلاف الحيثية ولا ينافي وحدتها فان الواجب بما هو واجب
غير نفسه بما هو مريد اي مع اعتبار احد المفهومين غير نفسه مع اعتبار

الاخر وان كانت حيثيتهما واحدة وهذا هو المراد هيهنا فلا يرد لانا نقول
انه مناف لعينية الصفات وان لم يكن موجبا لكثرة اصل الذات وتركبها
اذ المراد بالعينية هو كون الذات بنفس ذاته مصداقا لها ومحكيا عنها
بها بلا امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية
او سلبية على ما صرح به صدر الافاضل في الكتاب الكبير في معنى قول
الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود فانه لا فرق بين
صفة وصفة في ذلك والوجوب ايضا مع قطع النظر عن الاعتبار لا يصح فلا قدرة
فعلى هذا يلزم نفي القدرة عنه تعالى في الواقع وايضا الوجوب بحسب
الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار فان قلت القدرة ليست نفس هذا
المفهوم بل ما هو منشأ لانتزاعه اى كونه بحيث ينتزع منه هذا المفهوم
وهو امر واقعي عين ذاته وايضا المراد بالوجوب هو الحكم به اتماما
بملاحظته كذا الحكم بوجوبه كذلك الوجوب بحسب الواقع فانه باعتبار
كما انه بل انه قلت منشأ انتزاع الصفة والوجوب اما شيء واحد او شيئان
فعلى الاول يوجب اجتماع المتقابلين في شيء واحد من جهة واحدة وعلى الثاني
يوجب التركيب في ذاته او نفي عينية الصفات فيه فظهر ان تفسير القدرة

بالصحة

بالصحة المذكورة مع القول بعينية الصفات ووجوب الفعل بالنظر
الى الذات مع الارادة على ما حققه المحشي هيهنا فاسد وكذا تفسيرها
بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لانه مما لا يصدق على هذا ان يكون المراد بالقدرة
كون الذات مؤثرة على حسب العلم والارادة بان يكون افعالها الصادرة
عنها مسبوقة بهما فان قلت هذا تفسير اخر غير ما ذكره العلامة الخفري ونقل
المحشي عنهم من العبارتين المذكورتين فما معنى تينك العبارتين وكيف
يكون تفسير القدرة بهما واى نسبة بينهما قلت يمكن ارجاع التفسير الثاني
اعني كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الى ما ذكرنا
بصرفه عن الظاهر واما التفسير الاول اعني صحة صدور الفعل واللاصدور
فبان يراد الصحة المذكورة فرعية على العلم والارادة ومسبوقية الفعل
بها فذكروها وارادوا بها ما هو لازمها اى كون الفعل مسبوقا
بعلم وارادة ولكن مع هذا يكون هذان التفسيران بحسب ظاهر النظر
واقعا الامر منتقضين وبالجملة هذا التوجيه ان لم يكن مخالفا لنصهما عندهم
ومبانيهم فهو حق والا فلا اشكال فاعترض عليهم ايضا هذا ما هو عندي
في هذا المقام فان كان صوابا فمن الحق والا فمن قصور نفسي وسوء

عقلى فاسئل الله التوفيق انه خير معين و رفيق قوله اما صحتهما فى نفس
الامر او بالنظر الى ذات الفاعل فمختار الاول و تحملها على الامكان الوقوعى
على حده ما قاله سابقا فى توجيه كلام بعض المحققين فلا منافاة بينه
وبين قولهم بان الشى ما لم يجب لم يوجد ثم يرد على تلك الجماعة ان الحكما
ايضا قائلون بالمعنى الاول ويفسرون القدرة به ايضا فهذا الكلام من المحقق
اشارة الى الرد عليهم من هذه الجهة قوله وفى كلام المحشى ايضا اشارة
اليه حيث قال فان للفلاسفة فى تفسير القدرة عبارتين الخ قوله فيحتمل ان يكون
لفظ مع اى فى قوله مع اتفاقهما فى ان فى ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن
بالنسبة الى الذات الخ قوله لا الاول اى منها قوله وهذا يصلح اشارة الى وجه
آخر لحمل التصحيح الخ وح يكون حاصل كلامه ان التصحيح فى كلام الش لو كان بالمعنى
المشهور لم يكن ردا على احد بل يكون بيانا لامر مجمع عليه والش حمل الخلاف
ههنا فيجب ان يحمل على معنى آخر حتى يصح القول بالخلاف فيه ولكن لا يخفى
بعده قوله لكن التوجيه الاول اولى و الصق بل الاحرى الثالث الذى حكم
ببعده اولى كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام قوله بل المناسبات
تفسير الايجاب الخ اقول لما ارجع المحشى النزاع بينهما الى الحدوث والقدم وحمل

الايجاب

الايجاب على القدم والاختيار على الحدوث والذى ذكره المحقق الخفرى هو معنى
القدم على ما مر فلذا قال المناسب ان تفسير الخ قوله فان العبارتين بمنزلة
خواجه على و على خواجه ان اراد ان معناهما واحد من دون مغايرة اصلا
فهو ظاهر البطلان وان اراد انهما متلازمان فهو مسلم عند الخفرى ولكن
لم يندفع بايراده اذ يقول ان المناسب ان يفسر بهذا دون ذاك وان كانا
متلازمين فالحق ان يمنع المناسبة ههنا ويق بعد التسليم ان غرض المحشى
ليس ان النزاع ههنا فى نفس الحدوث والقدم بل فيما استلزمها فلذا
فسر الايجاب بما فسر به فعلى هذا تفسير المحشى على ما ينبغى وقوله لا من قبيل
عرضت الناقة على الحوض اى من باب القلب والخفرى لم يقل به الا ان يكون
اشارة الى رد من اعترض على المحشى بهذا او على من عسى ان يعترض عليه و
يمكن ان يكون ردا آخر على الخفرى لما توهم من كلامه بل المناسب الاشارة فلا
هذا التوجيه على اى تقدير لا يخلو من مناقشة كما لا يخفى وقال بعض الافاضل
لعل مقصوده ما ذكرنا انفا ولا ايراد عليه قوله ولا يخفى ان القدم ليس
امتناع انفكاك العالم عن ذاته بل ما هو لازم له اى عدم مسبوقية الوجود
بالعدم المقابل له حاصل كلامه ان بعض الافاضل اراد بقوله كما فى طرف

الفعل فان القدم ما هو ظاهره اى انه بعينه هو القدم فغير صحيح اذ القدم
ليس امتناع الانفكاك العالم الح فان اراد بان القدم لازم له فح يكون حاصل
كلامه فى التكثير ان ما فى طرف الفعل يلزمه القدم بخلاف ما فى طرف
الفاعل فلهذا عدل منه الى هذا الطرف فيرد انه لا فرق بين الكلامين وهذا
فلا يصح لان يجعل وجها للعدول المذكور وان اجيب بعدم وقوع اذ يمكن
اختيار الاول ودفع القول بان كلا منهما مبنى على التنزل والمماشاة مع الخصم
لما انه يعم ان هذا هو معنى القدم كما اشرنا اليه ويمكن ان يقال ايضا ان مراده ان
القدم ملحوظ فى طرف الفعل لا الفاعل وليس غرضه ان النزاع ههنا
فى نفس الحدوث والقدم بل فيما يستلزمهما فلذا عدل عن طرف الفعل الى
طرف الفاعل لئلا يتوهم ان النزاع ههنا فى نفس الحدوث والقدم ويمكن الاول
اولى واظهر كما لا يخفى قوله اذ تخلف المع عن مقتضى العلة التامة مستحيل
عندهم ايضا اى كما عند الفلاسفة فان قلت لا فرق بين التخلفين فى الجواز وعدمه
فان العلة ان اعتبرت تامة لم يكن فرق بين تخلفها عن المع وبين التخلف
المع عنها فكما ان الثانى ممتنع فكذا الاول بل امتناع الثانى عين لامتناع الاول
وان اعتبرت ناقصة فلا فرق ايضا بين التخلفين فكما ان الاول لجائز فكذا

الثانى فكيف بل جواز الاول عين لجواز الثانى فكيف يصح هذا الكلام منهم
وما معنى كلامهم هذا قلت سيجئ ما معنى كلامهم هذا وبالجملة ما به ينحل هذه
العقدة ان شاء الله فانتظر قوله فى الحواشى العضدية ان فى هذا التطويل
اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات القدم فلا استدلال فى
كلامه ولم ينقل احد فى خطائه بالاستدلال قوله ايماء الى ان التشبث فى الاستدلال
جواب النقض بعدم الاجماع غير مفيد اما لانه يخالف ايضا او لانه يجرى فى الا
بعينه قوله بل البيان طريق اخر الح هذا اشارة الى اعتذار اخر عن التطويل
المذكور قوله نعم يمكن ان يجعل كلام الشارح ههنا اشارة الى ايراد اخر
على الدليل المذكور فقد نقل عنه ههنا حاشية هى هذه وتلك الاشارة
من جهة انه احتمل ههنا ان يكون التسلسل اللازم هو التسلسل على
سبيل التعاقب فافهم انتهى وقد عرفت انه احد احتمالى كلام الفخرى
والمحشى العلامة قد حمله على ما ذكرنا اولا مع انه لا باعث على ذلك بل
الكلام محتمل لكل من الاحتمالين كما لا يخفى ثم ان هذا الوجه بعد الاغماض
عما اورده اولا من المسامحة المذكورة والا فهى حاصلة ههنا ايضا كما
هو ظاهر قوله ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز هذا ايضا لانه ضرب

بان المانع لا يجب ان يراعى مذهبه في المنع كما هو المشهور والحق
في المقام ان يفسر ويقال انهم ان ارادوا بقدم العالم قدمه بحسب
الشخص كما هو الظاهر فيرد على الاستدلال المذكور عليه الايراد المذكور
وان ارادوا به تقدمه بحسب الطبيعة فلا يرد عليه ذلك الايراد كما
لا يخفى قوله وبجوز بعضهم ذلك تمام الايجاب يرد ذلك البعض هو
الفاضل المحقق مولانا ميرزا جان فانه في حواشيه على الحاشية القديمة
جوز قدم العالم على هذا الحق كذا في حاشيته حاشيته وعدم المبالاة
باعتبار انه في قول نادر هو كالمعدوم قوله فالجواب في صورة الاختيار
يقول المص على ما نسب اليه الحل بعله جواب باختيار الشق الاول كانه
يقول ان الذات كافية والتخلف للعلم بالاصلح فلا يحتاج هذا التخلف
الى شرط حادث ليلزم التسلسل في الشروط قوله واما في صورة
الايجاب فلما لم يكن علم واختيار فاما ان يكون الذات كافية الى الاحد
ان يمنع الملازمة مستندا بانه لم لا يجوز ان يقبل الفعل منه الوجود اولا
ولذا قد تخلف منه فلا يلزم العدم ولا التسلسل فعلى هذا التقريب
ايضا لم يكن ذلك الدليل تاما من هذه الجهة فتامل قوله لان الذات مع

العلم

العلم والارادة اما ان يكون كافية في صدور الفعل ام لا بعد ما مر مفصلا
في تبيين كلام السيد السند الداماد في حدوث العالم لا اشكال في دفع
هذا الاشكال اذ نختار الاول ونقول ان الذات مع الارادة والعلم بالاصلح
علة تامة للعالم فيجب وجود العالم على حسب مقتضى هذه العلة من
ان يلزم القدم وليس الازل امتداد الا الى النهاية فاصلا بين الواجب
والعالم حتى يتوجه سؤال التخلف فان قلت لم لم يوجد العالم ازليا
غير متناهي المقدار او بحيث يكون مقداره ازيد او انقص من مقداره
الحاصل له قلت للعلم بالاصلح فظهر من هذا عدم لزوم شيء من المحذورين
المذكورين فاندفع به الشبهة التي زعم انها شبهة قوية دالة على قدم
العالم اي بحسب الطبيعة بلا احتياج الى القول بالزمان الموهوم و
التزام التسلسل التعاقبي مطلقا او فيه حتى يقال انه لا يخلو عن اشكال فتثبت
وكن من الشاكرين قوله وهو لا يخلو عن اشكال اي التزام التسلسل
على التعاقب اما مطلقا او فيه لا يخلو عن اشكال طريان البرهان ايضا كالبرهان
الذي سيخرجه المص من برهان التطبيق وذكره في نقد المحصل واشار
اليه في هذا الكتاب بقوله ولان التطبيق باعتبار النسبتين حيث يتعدد

كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما الوجوب انه يادا احد في التنيين

على الآخر من حيث السبق انتهى وبيانه مذكور في الشروح اولا

اشكال مبنى على عدم الفرق بين الموجود والموهوم ويمكن ان يكون

مبنيه هو راجعا الى القول بالتفات الموهوم وح وجه الاشكال هو

ما اشار اليه سابقا من اشعال ظاهر بعض الاثار بتفسير مع ان المص

لم يقل به اصلا على ما مر فهذا الدليل لا يجرى حق قبل المص على هذا التقدير ايضا

اى على تقدير حمل الايجاب على المعنى المشهور بل على هذا ايضا لا يمكن

للاشعرية ان يتمسك به هذا قوله وكلامه في هذا الكتاب يحيا القدرة

فانه قال في الجواهر واختص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله الى انت

اذا امعنت النظر فيما اسلفنا لك وجدت انه لا فرق بينه وبين القول

بالعلم بالاصلح بل هو من متممات ذلك فهو منظور فيهما وعدم ذكره

صريحا في هذا الكتاب الذى راعى الاختصار فيه بحيث قد يتجاوز الحد

فيه لا ينافي ذكره صريحا في موضع اخر من ساير كتبه ورسائله وعدم

وجداننا اياه لا يدل على عدم وجوده وهو ظ قوله ثم ان الاشعرى ايضا

يمكنه التمسك بهذا الدليل الى لعل كلمة ايضا ليست في موقعها الا ان يكون

المراد

المراد ان المص ومن يحذو حذوه كما يمكنهم التمسك بهذا الدليل على

نفى الايجاب المذكور ظاهرا يمكن للاشعرى ايضا التمسك به على نفى

الايجاب المذكور وان كان بينهما فرق باعتبار الظاهر وعدمه قوله واما

اذا حمل الايجاب على ما ذكره المحشى الى قوله فنقول قد اشار ههنا الى

ان مراد المحشى من قوله هذا الاستدلال انما يناسب الخ هذا الاستدلال

على النحو الذى ذكره الشارح لا مطلقا كما اشار اليه اولا بقوله بل الحق ان يقال

الخ والحاصل ان هذا الايراد مع قطع النظر عما اورده اولا من الاستدراك

فهذا ايرادا خر مع قطع النظر عنه فلا يرد ان هذا الايراد باعتبار المقدمات

المستدركة المأخوذة في الدليل وبعد ما حكم باستدراكها وعدم ابتنائها

لا يرد عليه هذا الايراد اذ هو متفرع على عدم الاستدراك والارتباط

هذا قوله واما من جانب من لم يجوز تخلف المعلول عن العلة اى العلة

التامة كما هو الظاهر اى سواء كانت موجبة او مختارة كما هو الظاهر

او عدم جواز التخلف المذكور فيه اشارة الى ان المص على ما نسب اليه

قال بجواز التخلف المذكور مع تعريض عليه وانت بعد ما تفطنت بما قلنا

وحققنا سابقا خبير بان المص على ما نسب اليه من القول بالعلم بالاصلح

بالاصلح ليس بقول بتخلف المع عن العلة التامة اذ لا يقولون باستناد
فاعليته الواجب والعالم كما عرفت ويتحقق التخلف على هذا التقدير
فلا يتحقق وقوله كما عرفت اى حيث قال فان الذات مع العلم والارادة
اما ان يكون كافية في صدور الفعل الخ قوله اذا كانت العلة موجبا على
صيغة المفعول فافهم قوله وعلى تقدير جعله جدليا يتوجه عليه النقض
قطعا فليتأمل مع ان حمل كلام المص هيهنا على الجدل بعيد جدا كما لا يخفى
وامر بالتأمل هيهنا يمكن ان يكون اشارة الى عدم توجه النقض على
المص حينئذ ايضا اذ له ان يقول كلامى في الاستدلال الجدلي ولا يرد
على النقض لانى اجوز العلم بالاصلح فاجيب عن النقض بمثل ما قلتم كما
فالاستدلال تام عليكم والنقض ليس بوارد على لكن اقول فان قلت ما ذكره
هيهنا في نفي كون ما ذكره المص جدليا يجرى بعينه في نفي كون الدليل
جدليا على مذهب الاشعري ايضا فلم لم يجر فيه بل خصه بنفي جدلية
ما ذكره المص وبالجملة لو تم كلامه هيهنا لجرى هناك ايضا فيرد عليهم
النقض كما يرد على المص بلا فرق فالحرى ان يقول لا يمكن جعل هذا
الدليل جدليا مطلقا لتوجه النقض عليه على الاطلاق مع انه خلاف معتقد

بعض الافاضل قلنا وجه جعله جدليا مع القول بعدم توجه النقض عليه
قلت المراد بالاختيار الذى قال الاشعرية به هيهنا مقابل للايجاب بمعنى
كون الشئ علة على سبيل الوجوب واللزوم في الجملة وهم يقولون بهذا
المعنى المط والخصم لا يقول بتوقف الحادث على الشرط الحادث على
تقدير هذا الاختيار ايضا فلا يتوجه عليهم النقض على تقدير كون الدليل جدليا
على مذهبهم فلذا خصه بما ذكره المص ولكن يرد عليه ما نقلنا عن البسل
ويمكن ان يكون امره بالتأمل هيهنا اشارة الى جميع ما قلنا هيهنا فتبصر
فتبصر قوله فما استدل به على عدم امكان جعله جدليا يرد عليه الخ لما نفى
جدليته بتسليم المستدل المقدمة القائلة باستحالة التسلسل التعاقبي
دون الخصم فهم منه ان الدليل الجدلى ما يكون جميع مقدماته من
مسلمات الخصم ولما لم يكن تلك المقدمة من مسلماته بل من مسلمات المستدل
فليس بجدلى ورد ذلك الاشتراط لو لم يكن مراده ذلك لم يلزم بمجرد ما ذكره نفى
جدليته لجواز ان يكون جدليا باعتبار مقدمة اخرى ماخوذة في الدليل
من باب تسليم الخصم فلذا رد عليه المحشى العلامة بما ذكره ولكن يمكن
توجيه كلام بعض المحققين بحيث لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال مراده

ليس ان الدليل الجدلي يجب ان يكون جميع مقدماته من مسلمات الخصم
بل مراده ان المقدمة التي يستعملها المستدل لا بد ان يكون اما من مسلمات
او من مسلمات الخصم وههنا ليس كذلك اذ اجرى هذا الدليل من قبل
الاشعرية اذ استحالة التسلسل التعاقبي بما هو لازم كما هو معتبر
في الدليل ليس مما يعتقده المستدل اى الاشعرى اذ اللزوم المفروض
فيه على تقدير تخلف العالم عن البارى تعالى ليس بلازم عنده لتحقق
الترجيح من غير مرجح فاستحالته بما هو لازم ليس مما يسلمه فلا يكون
الدليل برهانيا من هذه الجهة وظاهر ان الخصم لا يقول بتلك الاستحالة
فلا يمكن اجراء ذلك الدليل من قبل الاشعرية مطلقا باعتبار المذكور
فتفطن قوله لكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا اى سواء كان تاما
او غير تام لانهم يجوزون التخلف اى تخلف عن الموجب التام لعدم رفع ما
يمكن ان يتوهم ههنا من ان القول باتفاق العقلاء في بطلان التخلف
المذكور غير مسموع بل ليس الا ادعاء كيف والاشعرية وقع منهم المخالفة
مع الباقين في هذه المسئلة فقال ان ما وقع منهم المخالفة فهو في نفي
الايجاب مطلقا لا في تجويز التخلف المذكور فان الاشعرية متفقون

معهم

معهم في بطلان ذلك واشار الى الدليل عليه بقوله كيف وهو في
قوة اجتماع النقيضين ولم ينفوه بمن بداية العقل العقلاء فضلا
عن الفضلاء قوله لكنه غير واقع ومستحيل عادة اى على خلاف ما يفهم
من كلامه او نقول فيمكن بعد التنزل حمل الاستحالة في الدليل على
الاستحالة العادية فلا منافاة بين تجويزهم التخلف المذكور واخذهم
استحالته في الدليل اذ تجويزهم بحسب العقل والاستحالة بحسب
العادة والوقوع وهذا معنى ما قال سابقا في وجه تفسير المحشي الايجاب
بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم فلا تغفل هنا قوله بمعنى انفكاك
ذاته في الازل عن ايجاد الفعل مطلقا اى من طبيعته قوله بل موجب تام
عند المعتزلة [illegible] فان القول به مع القول بالتخلف المذكور غير معقول
كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين والعلم بالاصلح لا يصلح ذلك
فالحق ان يتوجه ههنا على نحو ما عرفت سابقا فتذكر قوله لا وجوب ذاتي
اى بالنظر الى ذات الفاعل قوله ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته
بالفعل بدلا من الترك الى هذا فتأمل فان قلت كيف يمكن هذا مع القول
بالوجوب العقلي بعد التعلق على ما نص المحشي العلامة ويظهر من هذا

الكلام المنقول وما نقلناه لا وجه لها من العبارات اه قلت لعل مرادهم
من هذا التبدل قبل مجئ ان التعلق والوجوب في ذلك الان لا قبله
فيجوز التبدل قبل مجئ ذلك الان مثلا يتعلق الارادة بايجاد زيد في
يوم كذا ثم يتبدل ذلك بتعلقها بعدم ايجاده في ذلك اليوم اه مطلقا
وهذا قبل مجئ ذلك اليوم هذا قوله فان قلت فعلى هذا اى على تقدير
جواز ارادة الفعل وعدم ارادته للفاعل المستجمع لجميع الشرايط بناء
على جواز الترجيح بلا مرجح قوله انه اذا كان الفاعل موجبا اى كان فعله
على سبيل الوجوب مط وهذا دليل على نفى الايجاب مط قبل تعلق
الارادة قوله لا بد ان يكون ارادته واجبة الصدور منه الظ بقرينة مقابله
ان المراد هيهنا من حيث التعلق اى على تقدير كون الفاعل موجبا اى
يكون صدور الفعل منه على سبيل الوجوب واللزوم مط يلزم ان
يصدر منه الارادة المتعلقة بالفعل في الازل اذ التعلق ايضا اثر اما
بواسطة الارادة او من دونها وعلى اى تقدير على القول بالايجاب المطلق
يلزم صدوره عنه في الازل فح يجرى الدليل المذكور فان قلت اما ان
يكون مراده بوجوب صدور الارادة المتعلقة بالفعل منه في الازل

ان يكون

ان يكون تلك الارادة متعلقة بصدور الفعل في الازل فهو عين لازم
الايجاب بالفاعل مط واما ان يكون المراد ان الارادة المتعلقة يجب
ان يصدر عنه في الازل وان كانت في الازل متعلقة بالفعل فيما لا يزال
فح لزوم القدم ممنوع لجميع الشرايط مم بل لا يكون ح فرق بينه
وبين حدوث تعلق الارادة فيما لا يزال مع اجتماع باقى الشرايط في الازل
قلت على تقدير الايجاب مط يكون هذا داخلا في الشق الثاني من الترديد
المذكور في الاستدلال اذ على هذا لا يمكن القول بالترجيح بلا مرجح فيجرى
حديث التوقف على الشرط الحادث ويتم الكلام فان قلت هذا الدليل يدل
على نفى الايجاب المط فما يقول الشيخ ومن عنده وحده القائلون بالايجاب
الخاص قلت انهم منعون المقدمة القائلة بان الحادث محتاج الى شرط
حادث كما سيجئ في الحاشية وليس لك ان تقول على هذا لا يمكنهم
تصحيح التخلف مع قولهم بالايجاب الخاص اى المشترك بينهم وبين
الفلاسفة اذ يلزم عليهم التخلف عن الموجب التام وهو بط كما مر لانك
ان تذكرت ما اسلفنا لك بعد ما تقدمت لم يكن عندك مجال لذلك
المقال فتذكر متفقهما قوله فيجوز ان يكون جميع الشرايط حاصلة في الازل

ولكن لم يتعلق به الارادة في الازل اقول هذا تخلف العلة التامة عن معلولها
عندهم وهذا ما وعدناك سابقا فتذكر ولكن لم يفهموا انه لم يكن
جميع الشرائط حاصلة في الازل اذ تعلق الارادة من الشرائط ايضا وهو
لم يحصل في الازل كما هو المفروض اللهم الا ان يكون مرادهم بجميع
الشرائط ما دون ذلك وكان مرادهم بالعلة التامة العلة المستجمعة
لهذه الشرائط وح يكون نزاعهم في هذه المسئلة مع الحكماء لفظيا ولعله
للاشارة الى ما ذكرنا امر بالتأمل قوله وتعلقت به فيما لا يزال وعلى
هذا يكون تعلق الارادة حادثا وان كانت الارادة القديمة ولا ريب
في انهم لا يحتاجون الى القول بحدوث التعلق بل يكفيهم القول بقدمه
ايضا بان يكون الارادة متعلقة في الازل بايجاد الفعل فيما لا يزال من دون
لزوم توقفه على شرط حادث لقولهم بالترجيح من دون مرجح
قوله وقد اورد في الحواشي القديمة ايرادان آخران ايضا على الخصم
الاول منهما ان المعارضة مندفعة اذ للخصم ان يقول على تقدير
كون تاثيره تع في العالم ما لا بالايجاب بل بالاختيار لزوم الترجيح بلا مرجح
ممنوع لجواز وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ايجاد العالم

في وقته

في وقته وتوقف الايجاد في هذا الوقت على هذا التقدير على شرط ممنوع كما
ذكره في تحقيق مذهب المص ومثل هذا المنع لا يتوجه على اصل الدليل اذ حاصله
ان تاثير الواجب تع في ايجاد العالم ان كان بالايجاد الذي ذكره الحكماء او كان
العالم حادثا لتوقف التاثير على شرط حادث بلا شبهة كما هو محقق
المص والحكماء ايضا والحاصل ان منع التوقف على الشرط على تقدير كون
الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كون الفاعل موجبا والاثر
حادثا فلا وجه قوله له عند المصنف والحكماء وظاهر ان ح جدا و
الثاني ان قوله بل له ان يقول العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على
شرط الخ والمستند ما عرفت وقال بعد هذا ومنه ظهر ان المص
لا يمنع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث الخ على
اطلاقه بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل مختارا انتهى واما الذي فيهما
بامرته المحقق العلامة فباعتبار ما قال سابقا في وجه عدم تمشي
هذا الدليل من جانب المص وهو قوله اما عدم اما عدم التمشي من جانب
المص فلان ورود النقض بصورة الاختيار ولو اجاب بان في صورة الاختيار
يكفي العلم بالاصلح للترجيح وقت خاص يرد عليه ان في صورة الايجاب

بهذا المعنى ايضا يكون كذلك اذ الموجب بهذا المعنى يجوز ان يكون عالما بالاثر صح
ويكون علمه منشأ لفعله وهو ظاهر فتبصر قوله فالوجه ان يعلل عدم
امكان جعله جدليا بما ذكرنا فتذكر وهو قوله فيما سبق لان الخصم قائل بتوقف
الحادث على الشرط الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا او مختارا فعلى
تقدير جعله جدليا يتوجه عليه النقض قطعا انتهى وقد عرفت ما فيه فتذكر
فالحق ان هذا الدليل يمكن ان يجري من قبل المص على سبيل الجدل والالزام
لكن هذا الحمل هيهنا بعيد جدا كما عرفت قوله ويمكن ان يق ايضا اي في جواب
السؤال المذكور في كلام الفاضل المح المصدر بقوله فان قلت ولعل
ما ادعاه المحشي العلامة من عدم وقوعه لبعده كما اشرنا اليه قوله فغرض المص
هو اثبات ما اختاره من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل الخ الصواب
على ما قال سابقا ان يقول هيهنا بدل الفعل الفاعل والفاعل الفعل
ثم لا ريب في انه مخالف لما قال به المص من الايجاب الخاص فظهر سقوط
هذا التوجيه ايضا ولعله للاشارة اليه امر بالتأمل اخيرا ثم انك ان تذكرت
ما ذكرنا لك سابقا كنت من المستغنين عن ذكر ما يتعلق بالمقام من
تحقيق مذهب المصنف فتذكر قوله وظني ان هذا التوجيه اي كلام

الشم

الشارح اولى مما ذكره المحشي لعدم ورود ما اورده الشارح او رده عليه فتفتش
قوله فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة فعلى هذا يكون الحاصل حاصل
الكلام لا حاصل ما ذكره اولا قوله فعلى التقديرين اي على تقدير تسليم
المقدمة المذكورة وعدم تسليمها مع كونها غير لازمة لغرض الايجاب
المذكور لم يتمش الدليل وان كان وجه عدم التمشي مختلفا في التقديرين
ولعل الامر بالتدبر اخيرا للاشارة اليه قوله ويحتمل ان يكون الاول
اشارة الى تقدير الايجاب الخ وكان الامر بالتأمل في اخره للاشارة الى
ان الحدوث المذكور في الحاشية المستلزم للاختيار المراد هيهنا على
زعم المحشي لا ينافي الايجاب المشهور ولا الاختيار المقابل له المذكورين
هيهنا اي في كلام بعض الفضلاء بل يجتمع مع كل منهما فلا اشكال ويمكن
ان يكون اشارة الى ان في كلام المحشي في الحاشية المصدرة بقوله اللهم
يلزم التخلف عن الموجب التام ما يدل على التوجيه الاول كما يظهر بالرجوع
اليها لمن تدبر فيها قوله والظ ان وجه التنافي ما ذكره الفاضل المح
الخ ويمكن دفع تلك المنافاة بان يق اما ان يكون المتكلمون منحصرين
في الاشاعرة والمعتزلة او لا فعلى الثاني يكون المراد باكثر المتكلمين

عند الاشاعرة فلا منافات وعلى الاول ظاهر ان تفسير الاكثر جميع الاشاعرة
والمعتزلة وحكم وعلى هذا لمنافات انهم بين وبينك القولين اذ الحوادث لا
بد في ذلك البعض هذا قوله ولا ايهم لا زمة لخصوص الايجاب وان كانت
لازمة لطبيعة عند الاشعرية والحاصل ان تلك المقدمة ليست بلازمة
لخصوص الايجاب بان يكون تلك الخصوصية مقتضية لها بل ان كان اقتضاء
فلطبيعة الحاصلة في ضمن الخاص بلا مدخلية الخصوصية فيها وامره
بالتامل اخيرا لعله اشارة الى هذا البيان قوله فيتضح استعمالهم في اثبات
المطلوب الثاني دون الاول فاقال اولا فهو بالنسبة الى المطلوب الثاني
اى نفى الايجاب المطلق وما قال ثانيا فهو بالنسبة الى الاول اى نفى الايجاب
الخاص المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء فلا منافات هيهنا عندهم
لزوم تلك المقدمة لعرض الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب الخاص
مع ان الخاص مشتمل على العام ومستلزم له قوله قلنا عدم لزوم تلك المقدمة
الحدوث
الخ عن هذا المبتداء قوله يتن لا شرة فيه وحاصل هذا الجواب ان فرض
على تقدير الايجاب المذكور من قبيل العروض المستحيلة والحجاز ان
يستلزم محالا اخر فعلى تقدير الحدوث المذكور جاز ان لا يكون لازمه
اعنى

اعنى التوقف على شرط حادث فلم تجر المقدمة المذكورة في الايجاب المذكور
وهذا بخلاف الايجاب المطلق اذ فرض الحدوث على تقديره ليس من ذلك
القبيل فظهر عدم لزوم تلك المقدمة لعرض الايجاب المطلق وعدم لزومها
للايجاب الخاص مع انه مستلزم عليه ومشتمل له ولازم اللازم لازم وانت
خبير بان المحال لا يستلزم اى محال كان بل محالا اذا قدر وجودها يكون بينهما
تعلق سببى ومسببى كما صرح به صدر الافاضل في كتابه الكبير حيث قال
فانشى عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل الثبوت
بل الحال استحالة لزام من الامور بالبيان الخلفى او الاستقاء ان يقول ان
مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعينا استلزامه
اياه لكون المحال قد يستلزم محالا اخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم
اى محال كان بل محالا اذا قدر وجودها كان بينهما تعلق سببى ومسببى
انتهى ما اوردنا نقله وظاهر ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل فتدبر
قوله واثبات القسم الاخر من الايجاب الخ فان قلت هذا مستدرك
هيهنا مع ان استعمال تلك المقدمة هيهنا في ابطال تلك الخصوصية اى
خصوصية ذلك الايجاب فقط لا في اثبات القسم الاخر من الايجاب الخ

وليس الاول بمستلزم للثاني اذ يمكن ان يكون الثاني مسكوتا عنه قلت غرض
ان ليس لخصوص ذلك الايجاب مدخل في اللزوم وان كانت لانه لذلك الايجاب
المطلق فلو اريد لابطال خصوص ذلك الايجاب مع اثبات القسم الاخر
من الايجاب اى المشترك بين الفلاسفة والمتكلمين لا يقتضى استحالة الهاية نعم
لو اريد ابطال المطلق الايجاب كما هو راى الاشعرية امكن استحالتها فيه و
ذكر اثبات القسم الاخر ههنا للزيادة توضيح ان عدم مدخلية تلك المقدمة
مخصوص بخصوص ذلك الايجاب فتدبر قوله على انه يمكن ان يقال ان هذا
الايجاب الخ وجه اخر لعدم توجه ذلك السؤال وهو في الحقيقة جواب
اخر عنه غير ما ذكره الفاضل المحشى فافهم وقوله وليس فرد الراى ليس الايجاب
الخاص فرد الايجاب المشترك فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لذلك
المعنى المشترك لزومها للمعنى الخاص ايضا لتغاير الحقيقى قوله وبهذا ان
الايجاب المذكور الخ جواب عن العلاوة المذكورة حاصله ان الايجاب الخاص
وان كان معنى اخر لكنه مستلزم للمعنى المشترك المستلزم لتلك المقدمة
فهو مستلزم لها ايضا اذ لازم اللازم لازم للملزوم فلا يتفصى بما ذكر في
العلاوة عن ذلك الاشكال بل الوجه في التفصى عنه هو التمسك بما ذكر اولا
اى قبل

اى قبل هذه العلاوة فان قلت المقدمة القائلة بان لازم اللازم لازم منتقض
ملزوم الكلية لان انسان اللازم لزيد مع تخلفها عنه وايضا على تلك المقدمة
يلزم تأخر الشئ عن نفسه لان التأخر لازم للمع اللازم للعلة وعلى
تلك المقدمة يلزم ان يكون التأخر لازما للعلة ايضا قلت الجواب عن
الاول فبان المراد باللزوم ههنا هو اللزوم بحسب التحقق دون
الحمل كما في صورة النقض ولازم اللازم لازم ايضا في الصورة الاولى
بخلاف الصورة الثانية فلا ينتقض الاولى بها او التسلم في ذلك ان
التخلف في الصورة الاولى مستلزم لتخلف اللازم عن الملزوم وهو
يصادم اللزوم بخلاف الصورة الثانية فان جهة اللزوم لا يلزم
ان يكون هناك واحدة فلا يلزم تخلف اللازم عن الملزوم اذ لا يلزم
ان يكون جهة حمل المحمول على المحمول على شئ هي بعينها جهة حمل ذلك
المحمول على ذلك الشئ كما في المثال المذكور فمعنى اين يلزم تخلف اللازم
عن الملزوم واما عن الثاني فيمنع لزوم تأخر الشئ عن النفس اذ اللازم
اللازم للمع اما ان يعتبر بحسب الحمل او بحسب التحقق وعلى الاول
يختلف اللزوم اذ الاول منهما حملى والثاني تحققى فلا يلزم ان

ان يكون التأخر اللازم للمعلول محمولا على العلة بل ما لزم هو ان كل محقق
العلة يكون معلولها متأخرا عنها وبالجملة فبناء الكلام المذكور على وضوح
اللزوم لا غير كما في صورة النقض على الاعتبار المذكور فلا ينتقض
به وعلى الثاني ما لزم هو لزوم تأخر المعلول عن العلة للعلة ولا محذور
فيه هذا ولعل امره بالتدبر اشارة الى ما ذكرنا سؤالا وجوابا
قوله فلا يمكن للاشعري نفي مطلق الايجاب به مع انه قال قبيل ذكر السؤال
والجواب المذكورين فيصح استدلالهم هنا باثبات المحكم الثاني اي نفي مطلق
مطلق الايجاب بقوله واتم فقد صرح هو نفسه بان مرادهم المطلق حيث
قال لكنها لا تمنعه لغرض الايجاب الثاني والمراد به هو مطلق الايجاب
كما صرح به اولا فيلزم عليه القول بالمتنافيين من هذه الجهة ايضا وانت
خبير بان مراده بمطلق الايجاب الايجاب المطلق كما اشار اليه بتوصيفه اياه
بالمشترك بين الحكماء والمتكلمين ومعناه المتبادر اي جميع افراده وعلى هذا
يندفع كلا المحذورين المذكورين كما لا يخفى ويمكن ان يكون امره بالتامل
ههنا اشارة الى ما ذكرنا قوله اللهم الا ان يقال ان نظره ما ذكرنا
اي في نفي العلاقة في تغاير المعنيين وانت خبير بانه لا حاجة له اليه

وقد عرفت

وقد عرفت معنى كلامه من دون التكلف نعم يرد عليه ما اوردنا عليه
فتذكر قوله ولكنه قد ظهر حاله مما ذكره في اول الحاشية الحوالة كما عرفت
والشافية فقد عرفت ما فيه وبالجملة ما هو متعلق بهذا المقام فتذكر قوله
بل يجب مع ذلك القول بجواز ترجيح القادر بلا مرجح وعلى هذا ايضا يكون
كلمة بل للترقي قوله فلا يلزم شيء من ذلك القول بل يلزم اذ يلزمهم الترجيح
من غير مرجح في الصورة المفروضة على تقدير عدم الشيء في ذلك فلا بد
من شرط حادث وهكذا فيلزم التسلسل فظهر ان الحق مع الفاضل
المحقق الخفري قوله والقول بان مع تلك الاولوية الخارجية حاصل
ان الذات الاولوية الوجود اي الحيثية بهذه الحيثية ان لم يكن وقوع
طرفها الاخر فذاك هو الوجوب وان امكن ايضا فلا يكفي تلك الاولوية
في صدوره بالفعل اذ الاولوية مشتركة النسبة الى الجانبين لا بد عنها
مع الذات في الطرفين فيحتاج الى اولوية اخرى وهكذا نقول
حتى ينتهي الى الوجوب ويمكن ان يمنع الاحتياج الى اولوية اخرى
بالقول بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الذات المحيثة بهذه الحيثية اولى
الوجود بنفس تلك الاولوية لا باولوية اخرى كما ان الذات المحيثة

بالوجود موجود بنفس ذلك الوجود لا بوجود آخر ولعل هذا هو مراد
السيد السند قدس سره حيث قال وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكفي
في وقوع الطرف الراجح بعينه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس
هذا بممتنع انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى
ولا يجدي في دفعه اعتبار الاولوية مع الذات كما زعم بعض المحققين
في شواكل الحور كما علمت ولعل المحشي العلامة اشار الى هذا الايراد
بقوله فتأمل والقول بان الذات الكذائية ان لم يكن عدمها في الملحظ
حاصلا وان امكن عدمها بما هي كذلك فيكون نسبة هذه الاولوية وحدها
وعدمها متساوية بالقياس الى الذات وبالنسبة الى العلة الخارجية
المفروضة اذ لو كانت اولى بالقياس الى تلك العلة لما امكن عدمها
بالنسبة اليها لاستلزامه ترجيح المرجوح فيحتاج الذات في تلك
الاولوية الى امر آخر وراء ما فرض علة وهكذا حتى ينتهي الى الوجوب
فهو كلام آخر ولعل كلام المحشي العلامة ههنا غير منطبق عليه
ايضا فان قلت على المقدمة القائلة باستحالة ترجيح المرجوح يلزم
ان لا يكون فرق بين الاولوية والوجوب مع ان فرقا بينهما مما يحكم

بر

به البديهة قلت لعل الفرق بينهما هو ان العقل بمجرد ملاحظة وجوب
الشيء يحكم بامتناع عدمه من دون حاجة له الى ملاحظة مقدمة اخرى
او امر آخر بخلاف اولوية الشيء فان العقل لا يحكم بمجرد ملاحظتها
بامتناع عدم ذلك الشيء بل يحكم به بعد ملاحظة استحالة ترجيح المرجوح
وعلى هذا لا اشكال ولا منافاة هذا **قوله** واما ما ذكره الشيخ الخ فهو ينفي
مطلق الايجاب فلا يناسب مذهب المصنف الخ اشارة الى ان هذا ايراد
آخر على التطويل الذي ذكره الشارح عند ايراد الاستدلال الذي اورده
اولا فلا تكرار في كلام المحشي **قوله** هذا على ما نسب اليه المحشي واما كلامه
في هذا الكتاب على ما نقلناه قبل على انه اختار مذهب الثاني وخفي
الكلام ظاهر ان المنقول ليس فيما نقله عين ولا اثر منه واما كلامه في هذا
الكتاب الخ فلا وجه ههنا لقوله بعد الكلام المنقول ولا خفاء في ان
المصنف اختار المذهب الاول وانت قد عرفت ما يتعلق بهذا المقام فتذكر
قوله اي طبيعة الفعل او الفرد المنتشر والفرق بينهما ان الملحوظ
في الاول هو نفس الطبيعة لا غير وهي وان كانت غير منفكة عن الخصوصية
لكنها غير ملحوظة ام بخلاف الثاني فان الملحوظ فيه هو الطبيعة المقيدة

يتبين خصوصية ماهذا **قوله** كما سيذكره المحشي بقوله فان كما قيل مراد الشارح من
القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء اي
بل الظاهر لزوم القدم جميع اشخاص العالم على مذهب الاشاعرة بناء على
مذهبهم من انه لا مؤثر في الوجود الا الله بل لا مدخلية لشيء اخر في تاثيره
ا ه **قوله** لان كلام المحشي ههنا بناء على تقدير تفسيره اي مع قطع النظر
عن خصوصية تقدير اثره في بيان ملازمة القياس فافهم **قوله** وسيجيء الى
جريان تقدير اثره يمكن ان يكون من جملة سابقه ويمكن ان يحمل على
وجه اخر ايضا فافهم **قوله** نعم يبقى احتمال ان يكون الصادر الاول منه
ثم قد يقال هذا الاحتمال المذكور في حاشية الكشميري وايضا على ما ذكره
في حاشية الحاشية لا يبقى هذا ايضا كسابقه في البطلان اذ على تقدير
حمل الايجاب على معناه المشهور يلزم على هذا كون العلة احسن
من المعلول كما لا يخفى وهو بط ضرورة وعلى تقدير حمله على المعنى الذي
ذكره المحشي يلزم التسلسل اما تعاقبا او اجتماعا وقد اخذ في الدليل
بطلانه مطلقا لانا نقول ليس هذا الاحتمال باطلا على الاطلاق اذ على
التقدير الثاني يقال مثل ما يقوله المستدل القائل بحدوث العالم

مع اخذ

مع اخذ بطلان التسلسل مطلقا في الدليل هذا ثم انه قد نقل عنه ههنا حاشية
اخرى ايضا هي هذه لا يتوهم ان هذا حديث الواسطة الذي اورده المص
انتهى لا يقال هذا هو حديث الواسطة المذكورة لا غير كما يظهر عند الرجوع
اليه فكيف يقول هذا ليس ذلك لانا نقول مراده انه ليس حديث الواسطة
من حيث هي واسطة بين الواجب والعالم بمعنى جميع ما سوى الله بخلاف
ما سيأتي من المص فلا يتجه ههنا عدم المعقولية كما يتجه هناك والايراد
على المص بانه لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث الى ما سيورده
الش على المص هناك فهو كلام اخر نعم هذا الاحتمال اما عين ما سيذكره
الش هناك او ماخوذ منه هذا فان كثيرا من المعاصرين قد نقلوا في حل
هذه الحاشية المنقولة وحقق بعضهم ما ذكرناه ههنا وقوله المص اخ
الحاشية فتامل لعله اشارة الى ما ذكرناه اولا والى ما نقلنا عنه فيتضح
قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لا التسلسل اما بيان الاولى فلان
الاستلزام المذكور فبان طبيعة المعلول من حيث هي اذا كانت متاخرة
ومحتاجة الى شرط حادث يكون جميع افرادها متاخرة عن ذلك الشرط
وعلى ما هو المفروض يكون ذلك الشرط من جملة تلك الافراد فيلزم

تأخره عن نفسه وهو ملزوم لتقدمه على نفسه وسيجي ابطاله وقد مر نظيره
في اثبات الواجب فتذكر واما الثاني اي عدم استلزامه للتسلسل فظاهر
من الفرض المذكور اذ المفروض ان طبيعة العقل حادثة والتسلسل ههنا على
تقدير تقدم الطبيعة فكيف يلزم على ذلك الفرض فان قلت بعد تسليم
الاستلزام الاول لا بد من تسليم الاستلزام الثاني اذ تقدم الشيء على
نفسه مستلزم للتسلسل كما ان الدور يستلزم التسلسل بل استلزامه
له لاجل استلزامه للتقدم المذكور فهو المستلزم له وبيانه على حسب ما ذكرنا
في شرح البصائر على الرسالة المسماة بالمشاعرات اذا كان آ موقوفا على
ب و ب على آ كان آ موقوفا على نفسه اذ الموقوف على الموقوف على
الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون آ متقدما على نفسه وعلة لها ولا خفاء في
ان العلة مغايرة للمعلول بحسب الذات فيكون آ مغايرة لنفسها تغايرا ذاتيا
فحصل على هذا الفان متغايران ذاتا احدهما معلول والاخر علة والمعلول ليس
في مرتبة العلة كما تقرر في موضعه فنقول آ المتقدم العلي في مرتبة نفسه المتقدمة
التي ليس فيها المعلول صدق عليه انه آ كما هو المفروض ان آ علة
لنفسه فيكون آ المتقدم العلي في مرتبة ذاته المتقدمة معلولا لنفسه فحصل

الفان اخران احدهما معلول والاخر علة وكذا نقول في هذا المتقدم العلي
فيلزم الفان اخران وهكذا نقول فيلزم الفات غير متناهية مترتبة
بعضها علة لبعض ويجري نظيره في ب فان قلت المحال قد جاز ان يستلزم
محالا اخر كما سيجي لك في هذه الحاشية ايضا فنقول تقدم الشيء على
نفسه محال فجاز ان يستلزم محالا اخر هو عدم التغاير الذاتي بين
المتقدم والمتأخر فكيف يلزم التسلسل المتفرع على التغاير المذكور
كما عرفت وبالجملة هذه المقدمة على التقدير المذكور ممنوعة فلا يلزم
التسلسل قلت المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا اقتضى وجودها
كان بينهما تعلق سببي ومسببي كما تقرر في محله ولا علاقة ذاتية
بين التقدم المذكور وعدم التغاير المذكور بل التغاير الذاتي
اما من مقومات ذلك التقدم او من لوازمه كما لا يخفى فلا وجه
لتطرق هذا الاحتمال في هذا المقام فان قلت قد بقي بعد شيء وهو
انا نمنع ان المتقدم العلي في مرتبة نفسه المتقدمة صدق عليه انه آ
علة لنفسه كما هو المفروض لكونه لا نم ان المعلول ههنا غير المعلول الا
بل عينه غاية ما لزم ان ذلك الالف علة لنفسه فيلزم ان يكون هناك

الف مع وهو المفروض اولا لانا قلنا بعد تغير في حقيقة ما بيّنا
لا وجه لهذا الكلام اذ ذات الالف المتقدمة في مرتبة ذاتها ما دق
عليها انه آ والمع المفروض ليس في تلك المرتبة والمفروض ان
مصداق آ علة لنفسه فيلزم ان يحصل لها في تلك المرتبة العلية
لنفسها فاذا كانت تلك العلة بالنسبة الى المع الاول يلزم ان
يكون ذلك المع في مرتبة ذات العلة وليس كذلك فيلزم ان يكون
بالنسبة الى مع آخر فيلزم المحذور المذكور فان قلنا المع ليس
في مرتبة العلة مط فاذا كانت تلك العلة بالنسبة الى مع آخر يلزم
ايضا المحذور المزبور اعني كون المع في مرتبة ذات العلة قلت
لا اذ المراد بالذات المتقدمة بالقياس الذات انها المتقدمة بالقياس
الى المع الاول فيلزم ان لا يكون عليتها في تلك المرتبة بالقياس الى
هذا المع المعتبر تقدمها عليه واما اذا كانت بالنسبة الى مع آخر فلا
باس به نعم يلزم ان يكون لها مرتبة اخرى متقدمة على ذلك المع
ايض وهكذا فان قلت على المذهب المنصور كما هو المشهور
ان علية العلة الاولى بالنسبة الى المع الاول بنفسها فيلزم على

ما ذكرت

ما ذكرت كون المع الاول في مرتبة ذات العلة الاولى قلت ان
اردت بهذا الكلام ان ذاته بلا آلة وشرط علة للمع الاول فم لكن
لكن لا يلزم منه كون المع الاول في مرتبة ذات العلة الاولى كما
هو ظ وان اردت به ان ذاته بذاته اي مع قطع النظر عن جميع ما عداه
مصداق للعلية وحمل عليها هذا العنوان فممنوع ولم يقولوا به
ايض كيف وقد صرح الرئيس بخلافه وقد مر نقله بل هو حاصل له
بعد تحقق ذات المع ولا باس فيه هذا على طريقة الجمهور وشر بعضهم
ولبعض اخر ههنا كلام خارج عن طور هذا الكتاب قلت لعل
المراد بلزوم تقدم الشئ على نفسه دون التسلسل لزومه اولا
وبالذات دون التسلسل وان كان يلزم منه التسلسل ايضا على ما عرفت
فان المراد هو اللزوم الاولي كما هو ظ فتفطن قوله والمع جاز ان
يستلزم معا لا آخر فتامل فليس للمستدل ان يدعي بطلان نحو اي بطلان
تقدم الشئ على نفسه الذي هو اللازم الاخر في الشق الثاني من
الدليل على زعم المعترض وانت خبير لظهور فساده اذ ليس بطلان
الثاني حيث يبطل على تقدير المقدم كيف ولو كان كذلك لما امكن بعد

ثبوت الملازمة واثباتها ابطال التالي كما هو ظ وبالجملة هذا الكلام
في هذا المقام ليس له وجه الا على تقدير كون ابطال التالي على تقدير
المقدم وهو مما لا يشعر به احد من المحصلين ولعل امره بالتامل اشارة
اليه هذا ولا يخفى ما فيه من التكلف وذلك لتقدير قوله لا
التسلسل في الكلام وتعليق قوله لحالية بما بعده قوله او يجب التزام
التسلسل ايضا بان يكون الشرط حاجبا من المشروط ظاهر
مما لا شبهة فيه فبعد تسليم ان الحادث يتوقف على شرط حادث لزوم
التسلسل ههنا ظ لا محال لا مكابرة وليس هذا لنا وما شعبا بل كان
لزوما اوليا وبالجملة الغرض المذكور يستلزم امرين تقدم الشيء
على نفسه والتسلسل معا فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون احد
المتقابلين مستلزما للاخر اذ حدوث طبيعة الفعل المفروض هنا مقابل
لعدمها فعلى تقديرها استلزام هذا المفروض التسلسل ايضا يلزم ما ذكرنا
اذ ذلك التسلسل على تقدير قدم طبيعة الفعل كما ذكرنا سابقا
وبالجملة على هذا يلزم اللزوم مع التنافي وهو كيف يكون فانهما
متصادمان قطعا قلت لا جاز ان يستلزم محال محالا اخر وما نحن

فيه

فيه من ذلك القبيل فلا ضير فيه وهذا مثل ما قالوا من ان اجتماع النقيضين
مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر
وانما رد عليه صدر الافاضل في الكتاب الكبير بقوله ولا يخفى فيه الزور
فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر
لا تحققه على تقدير تحققه وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك
التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما
ارتفاعهما انتهى والباعث على ذلك في الحقيقة هو خصوصية الوجود
الحالي المرضي فان احكام الوجود تختلف حسب اختلاف انحائه
وهذه هي جهة الارتباط بين العلة والمعلول ههنا فلا اشكال اصلا
هذا قوله فالمعترض ان يمنع لزوم التسلسل فرارا الى المحذور
الاول ولكن على ما عرفت في الحاشية السابقة لا وجه لهذا الكلام
ولعله حرر تحت ان يجعل وجها للتامل الذي امر به ههنا اجزاء
نعم لو لم يلزم في صورة التسلسل تقدم الشيء على نفسه لكان لهذا
الايراد اي منع لزوم التسلسل مجال فتامل فيه وقد عرفت انه لا فرق
بين الصورتين فلا تغفل وقد نقل عنه في وجه التامل ههنا حاشية

هي
هذه وجه التأمل ان لزوم الشيء على بعض الشقوق مع بطلان الشقوق
الاخرى يكفي في الالزام ولا يستقيم الايراد بان الشيء لازم بل يلزم المحذور
الاخر وان كان اقل محذورا والحاصل ان الكلام يرجع الى الترديد بانه
على هذا الشق يلزم هذا المحذور وعلى ذلك فللمانع ان يقول في كل شق انه
لا يمكن ذلك لاستلزامه كذا فيبقى الشق الاخر فيلزم محذور كذا وله ايضا
ان يرجع ويقول يلزم محذور الشق الاول ايضا على هذا الشق ومثل
هذا الشق لا يستقيم في مقابلة الايراد بانه لا يلزم او رده بل يلزم محذور
الشق الاخر نعم الاحسن ان يجعل المستدل المحذور اللازم ايضا فيما
هو اقل محذورا كما لا يخفى هذا مع ان المستدل ههنا لم يجعل اللازم
الا الشيء ولم يضم اليه تقدم الشيء على نفسه ايضا وان لزم في الواقع
فالايراد عليه بعدم لزوم الشيء بل توقف الشيء على نفسه سخيف جدا
فتأمل انتهى اقول بعد الاغماض عن التكلف فيما قاله ولا يرد على ظاهر
ما قال في ذيل نعم ايرادا اذ كلما كان المحذور اكثر كان للمستدل انفع
واحسن كما لا يخفى الفهم الا ان يقع عرضه ان الاحسن ان يجعل المستدل
المحذور اللازم اي التسلسل ايضا فيما هو اقل محذورا اي تقدم الشيء

على

على نفسه بالالزام دون الدور لكن على ذلك التقدير ايضا بناء على ما مر ههنا مفصل
وذلك لان تكثر المفسدة في اكثر الشقوق او في جميعها احسن للمستدل
وهذا توجيه حسن لهذا وفي قوله مع ان المستدل الخ نظر اذ ليس يقول
المعترض ان المستدل ضم في الاستدلال الى التسلسل تقدم الشيء على
نفسه صريحا بل يقول ان في صورة الشيء ههنا يلزم في الواقع المحذور
ان قوله المذكور فيمنع بالقول بتقدم الشيء على نفسه مرادا في
الواقع من المحذور لا الاكثر الى الاقل وهذا مما لا انقطاع فيه فالقول بانه
سخيف سخيف ويمكن ان يجعل هذا وجها للتأمل الذي امر به ههنا
اي في اخر حاشية الحاشية قوله لا يقال الكلام الخ على تقرير الشارح يعني
ان الكلام ليس الا في ابطال استدلال الشارح وهو يحصل بذلك لا ابطال
مدعى المستدل وبالجملة الغرض قدح الدليل المذكور لا غير وهذا شائع
متعارف في المناظرات كما لا يخفى وقد نقل عنه ههنا حاشية هي هذه
وبعد ما كتبت هذا السؤال رأيت ان بعض المحققين ذكر في حاشية
حاشية في دفع الايراد المذكور ان المقصود ليس الا ابطال الاستدلال
وهو يحصل بذلك لا ابطال المدعى كيف وقد ادعى المحشي فيما مر ان

مدعى المستدل اعنى محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالغير
المذكور بديهى لا يحتاج الى الاستدلال فالغرض الآن التنبيه على فساد الاستد
فقط فتفطن انتهى ولا يخفى ان محصله يرجع الى ما اوردناه ودفع
بالجواب الذى ذكرنا فتأمل انتهى **قوله** والا فالحق قائل بحجة اجراء
الدليل على هذا الوجه كلام منه **قوله** لانا نقول ان للمستدل ان يقول
انا لم نتمسك بمحالية الحدوث على هذا التقدير الخ يظهر من هذا الجواب
ان المحشى العلامة لم يحمل قوله والحاصل انه جاز ان يستلزم محالا آخر على ما حملنا
بل حمل على ان الحاصل انه يستلزم محالا آخر فالمحال الآخر ههنا نشاء
من المحال الاول فمن بطلانه لا يلزم الا بطلان المحال الاول اى الحدوث
على تقدير الايجاب لا بطلان الايجاب الذى هو المطلوب ولذا قال ههنا
ان المستدل لم يفرض اولا محالية الحدوث على تقدير الايجاب بل فرض
جوازه وامكانه ثم لا زم منه محالا ومن ذلك المحال الزم محالية ذلك
المفروض فاثبت العدم على تقدير الايجاب المذكور ولا يرد بان هذا
المفروض اعنى الحدوث على تقدير الايجاب المذكور محال مستلزم
للمحال الآخر لا يضر المستدل بل هو عين مدعاه فلا ايراد عليه الا ايراد التطويل

نعم

نعم لو اجرى الدليل على تقدير محالية هذا المفروض لورد عليه هذا الايراد
ايضا اذ حينئذ لا يمكن ان يكون الغرض ابطاله اذ فرض محاليته موجب ان يكون
المقصود منه ابطال الايجاب المذكور حتى يرد عليه انه لا يلزم منه الا ان المحال الذى
نشاء من المحال المفروض اولا فلا يلزم من بطلانه الا بطلانه لا بطلان الايجاب
وذلك هو المطلوب وانت تعلم انه لو حمل ذلك القول على ما حملنا لسقط
هذا الجواب نعم يرد عليه ما اوردنا عليه ويمكن ان يكون قوله فتأمل
اشارة الى الحمل الذى ذكرنا وسقوط هذا الجواب اذ على هذا للباحث
ان يرجع ويقول له انه وان فرض هذا الاستدلال جواز الحدوث على
ذلك التقدير لكن لما كان الحدوث محالا فى نفس الامر على ذلك التقدير
استلزم محالا آخر واستلزام المحال للمحال ليس بمحذور فينتقض هذا **قوله** والمحال
يمكن ان يستلزم محالا آخر لعل شرط استلزام المحال للمحال ههنا مفقود
وقد عرفت مراده انه ما هو فتذكر **قوله** دليل آخر على ابطال التوقف
اى غير التسلسل المذكور **قوله** فعلى هذا يكون المشار اليه بقوله
كما مر اصل المنع وكان موضع الاشارة هو قوله فيما سبق والحاصل
ان القول بان الشىء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم

عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين هذا قوله فيكون المنع مستدلا
لسند بين وعلى هذا يكون كلا منهما لازما ويكون الكلام في فوق ان ذلك
التوقف تم لما مر من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند
المص واكثر المتكلمين اما عند المص فكذا واما عند الباقين فلكذا وكذا
لحالية هذا الحدوث الخ وعلى نسخة لم يوجد العاطف حمل قوله كما مر على
الاشارة الى قوله قبيل هذه الحاشية وهي قدم الفعل المص الخ حاصله
انه على هذه النسخة قوله كما مر بيان لان المراد بالحدوث هيهنا حدوث
الفعل المطلق ولا يخفى بعده عن العبارة مع ذكر قوله هنا عما قبل في
كما مرت الاشارة اليه نعم لو كان ذلك مذكورا قبيل قوله هنا الكلام الفعل
لوجه كما لا يخفى كذا اورد في بعض الحواشي بعد ما نقل عنه هذا
قوله وفي بعض الحواشي حمل قوله كما مر على هذا التوجيه اي
التوجيه الذي جعل فيه الحالية سندا للمنع اشارة الى ما ذكره قبيل هذه
الحاشية من ان لزوم القدم بحال الايجاب بالمعنى المذكور بديهي الخ
وعلى هذا يكون حاصله على ما قال ان التوقف على الشرط مع انه لم
لحالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب لكون لزوم قدمه بديهيا

على تقديره كما مر والحاصل المذكور ممكن ان يستلزم محالا اخر وهو عدم
التوقف على شرط حادث المستلزم للتخلف والترجيح بلا مرجح بل
في نفسه لانه مستلزم لتوقف الشيء على نفسه اقول ولا يخفى بعده ايضا
عن العبارة مع ذكر قوله كما مر قبل قوله لحالية الخ نعم لو كان مذكورا
بعده لكان له وجه كما لا يخفى على من له ادنى تدبر باساليب الكلام والعجب
ان بعض الحواشي اورد ايرادا البعد المذكور على توجيه بعض المحققين
لنسخة لم يوجد العاطف فيها ولم يتفطن بان نظيره يرد على توجيهه
ايضا ولعل قول المحشي العلامة فافهم في الاخر اشارة الى ما يرد عليه
من البعد ولا يبعد كثيرا ان يكون اشارة الى ما يرد على حمل بعض المحققين
ايضا من البعد كما ذكرنا هذا قوله ولا يخفى ان التكلف في هذا التوجيه
اي التوجيه الثاني قوله على بعض الاحتمالات التي فيه الظاهر ان ذلك
البعض هو ما نقله الفاضل المحشي والده العلامة اقول من التوجيه الاول
اي الذي قال الفاضل المحشي من قبل نفسه وجه الاول فليتدبر قوله انه خارج
عن اداب البحث وقد ظهر وجهه مما سبق انفا وقد ظهر توجيه ما ذكرنا
ايضا مما سبق انفا فتذكر قوله وكذا قوله مستلزم على الوجه الاول خارج

من الاداب هذا اذا حمل كلامه على بطلان اللازم واما اذا حمل على بطلان
الملزوم فلا بل يرد ح ايراد اخر من وجه اخر فهو ان ما هو دليل على
بطلان اللازم كما عرفته لو اقيم على بطلان الملزوم لما امكن اتمام شئ
من القياسات الاستثنائية التي استدل بها على دفع المقدم برفع التالي
وبالجملة على هذا لما امكن اتمام شئ منهما وهو بط اتفاقا فالحق في
هذا المقام ان يرد ويق ان اراد ببطلان التوقف بطلان لوازمه
فيرد عليه الايراد الثاني الذي ذكرنا وان اراد به بطلان نفسه كما هو
الظ وبالجملة ما بطلان اللازم الذي هو نفسه فيرد انه خارج عن
الاداب الى اخر ما قال المحشي العلامة هذا قوله ولكن سياق الكلام
لا يلايمه اذ سوق الكلام يدل على ان المحشي ره في هذه الحاشية انما
بصدد الايراد على الدليل المذكور كما لا يخفى على المتامل قوله فيكون
معارضة للمقدمة الممنوعة فيظهر منه ان مراده من بطلان التوقف
بطلان لوازمه لا بطلان نفسه الذي هو اللازم قوله ثم ان قيل المحال
يمكن ان يستلزم محالا اخر يستلزم فيظهر منه انه حمل قوله وامكان استلزام
المح للمح على جواب عن سؤال مقدر وقوله مستلزم على خبر المبتدا الذي

هو

هو قوله وامكان استلزام المح للمح على نعم قوله نقول امكانه فيما نحن فيه
مستلزم لتقدم الشئ على نفسه وانه غير مردود وما اسلفنا لك عليه
انتهى قوله وهذا التوجيه غريب لفظا ومعنى معا كما لا يخفى قوله مدفوع
بادنى تامل فيما تلى عليك اى من كلامه وكلام المحقق الخفري قوله
وغاية ما لزم من استلزام المح اى حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب
المذكور للمح اى التوقف على شرط حادث لعله رد على ما قال في ذيل
نقول نعم ان امكان استلزام المح للمح فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشئ
على نفسه فهو بط وحاصل المراد انه لا يستلزم التقدم المذكور بل انما
يستلزمه هو كون كل فرد من العالم متقدما على اخر وهذا من العجب
العجيب اذ على تقدير يكون المراد بالحدوث في هذا المقام حدوث الفعل
المطلق كما هو مبنى كلام المحشي هيهنا مع تسليم المورد ذلك كما هو الظ
من كلامه المنقول هيهنا وغير المنقول لا وجه لما ذكره اصلا وبالجملة على
هذا التوهم تقدم الشئ على نفسه على تقدير توقف الحادث على شرط
حادث ظاهر لا مرية فيه واما الذي لم يتعلق هيهنا من كلامه الدال
عليه فهو ما ذكره في حاشيته في شرح كلام المحشي حيث قال لعموم

كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور مع بل الشبهة وكون الح مسلما مالح هو هو التوقف على
الشرط فيما نحن فيه مسلم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط
محال انتهى فتبصر هذا قوله واما الايراد الثالث فهو حق الخ لعلك
قد عرفت اجماله فيما تلي عليك فتذكر قوله وليت شعري ما وجه
دفعه اي دفع الايراد الثالث كما هو الظ وقد عرفت وجهه فتذكر
قوله وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول حادث فان قلت لعل مراده
باول الحادث اعم من ان يكون واحدا او متعددا متناهيا او غير
متناه وح نقول لما فرض ان طبيعة الفعل حادثة وجب ان يكون
له اول قطعا ولما فرض توقف تلك الطبيعة الحادثة على شرط حادث
لزم ان يكون جميع افرادها متوقفة على ذلك الشرط فيجب ان يكون
ما هو الاول من افرادها متوقفا ايضا على ذلك الشرط وان كانت
جملة غير متناهية مجتمعة ونتم الكلام بالقول بان ذلك الشرط الحادث
اما غير الح قلت بعد تسليم ان يكون المجموع وجود واحد وجود الاحاد
لا يكون نفع الحصر المذكور حاصر الظ لاحتمال ان يكون ذلك الشرط ح

جزءا ولهذا احمل كلامه المحشي العلامة على الواحد الشخصي ولكن يمكن
نفي السؤال بحيث لا يرد عليه الايراد المشار اليه اولا هذا ولكن لاحد
ان يقول على تقدير حدوث طبيعة الفعل لزم ان يكون لها فرد اول شخصي
اذ لو لم يكن كذلك يلزم خلاف المفروض وح لا مجال للايراد المذكور عليه
فيمكن ان يكون قوله فتامل اشارة اليه قوله المحشي لا حاجة الى هذا
التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور وان كان هذا التعيين حاصلا
من المحشي قوله نعم الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور الفعل عنه
الخ الظ ان مراده به ما قال سابقا اعني ما يكون اصل الذات منشأ وسببا
له بلا ارادة وهذا يشمل الامرين وليس المراد به ما كان اصل ذاته كافيا في
صدور الفعل كما لا يخفى فان قلت سيشير المحشي العلامة الى ان المعنى المقصود
هيهنا من الايجاب اي على زعم المحشي لا يلزم فيه ان يكون اصل الذات كافيا
في صدور الفعل فهو كالمعنى المشهور في احتمال القسمين وانقسامه
اليهما فاذا نقول هيهنا من انه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا يخالف
الموجب بالمعنى المشهور قلت الشرائط حيث تحققت معتبرة في مصداق
المعنى المقصود من الايجاب هيهنا من حيث هو كذلك فلا يكون الا تاما

بخلاف المعنى المشهور المذكور فانها غير معتبرة فيه بما هو كذلك فيحتمل الا ان
تامل تفهم قوله وهذا المعنى ليس بمراد هيهنا على زعم المحقق فافهم اى ان كان
هذا المعنى مرادا هيهنا لم يكن هذا القيد لغوا لكنه خلاف زعم المحقق بل على
زعمه ما هو المراد هو المعنى المذكور اولا فح يكون التقييد المذكور لغوا
ولعل قوله فافهم ايضا اشارة الى بعد ان حمل الايجاب هيهنا على المعنى
المشهور على ما حمله عليه من هذه الجهة ايضا قوله بل الظاهر ان المتبادر من
الموجب التام انما هو المعنى الغير المقسم كما ثبت هيهنا اضرابية والظاهر ان
مراده من المعنى الغير المقصود هيهنا هو ما قال به الملم ولكن فى كونه متبادرا
تامل نعم لو حمل على قسم من المعنى المشهور لكان له وجه كما لا يخفى قوله فانه
لا يلزم فيه ان يكون اصل الذات كافيا كما سبق فتامل لعل امره بالتامل هيهنا
للاشارة الى ما حققناه سالفا فتذكر قوله هذا اعتراض على الدليل
حاصله منع محالية التخلف على التقدير المذكور اى فرض الموجب بالمعنى
المذكور وحدوث اثره معه ولكن فيه ما لا يخفى كما عرفت قوله كما يشعر
به عبارة الفخر حيث قال هذا لا يدفع كون القيد للتوضيح بل هو منع
لاستحالة اللازم وجوابه انه قد يلزم تكرر يتى وما ذكره بقوله اذ لو كان
حادثا

حادثا الخ تكثير كما اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم
للايجاب يبين لا حاجة الى التكثير انتهى ووجه الاشعار ظ وانما قال يشعر
اشعارا بانه يمكن حمل كلامه هذا على تبيين الواقع وتحقيق مرام المحقق
لكنه خلاف ما يوهم ظاهر عبارته كما لا يخفى قوله اشرنا سابقا الى سخافة
هذا الاعتراض وقد اشرنا ايضا سابقا الى سخافة هذا الاعتراض عليه بل
الحق فى الاعتراض عليه هو ما اشرنا اليه ايضا غير مرة قوله لكن المعترض
لم يتوجه اليه اى الى كونه صالحا هكذا فى النسخ التى رأيناها والظاهر انه سهو
والصواب ان يقول لكن المستدل الا ان يكون المراد به هو المستدل فى
باعتبار يمكن ان يقال انه معترض لكنه تكلف شديد وقوله فتامل اخر لعله اشارة
الى ما اشرنا اليه انفا وذكرناه سابقا فتذكر قال المحشى وايضا ذلك التخلف
لازم لحدوث الخ هذا ايضا اعتراض اخر على الدليل حاصله انه يلزم على
تقدير الايجاب مع حدوث الفعل المطلق التخلف قطعا سواء توقف
على الشرط ام لا لان الشروط الغير المتناهية ايضا يجب ان يكون حادثا بالنوع
على هذا التقدير فلا حاجة فى استحالته الى التمسك بالتوقف على شرط
حادث والتزام التسلسل وبالجملة غرضه الزام الاستدلال عليه من هذه الجهة

ايجه قوله هذا حق بل ليس بحق لان في هذا الاعتبار بحث وبين بل بحث وث
في الحقيقة بحلاف اعتبار التخلف فقط فهو اولى للمستدل فلا يبعد عن
الاستدلال قوله وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت فيما سبق حدوث
جميع ما سوى الله الخ لما قال المحشي بلزوم التخلف مطلقا على التقدير المذكور
اورد عليه بعض المحققين اولا انه فرع على حدوث جميع ما سوى الله شخصا
ونوعا وهو ما لم يثبت فيما سبق بل لا يمكن للعقل اثباته وثانيا بعد تسليم
ذلك بانه على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة يلزم التخلف دون
التخلف فكيف حكم بلزوم التخلف مطلقا هيهنا وثالثا بان بناء الاستدلال
ليس على فرض الايجاب في الازل حتى يلزم ح على تقدير حدوث الفعل
المطلق التخلف هذا حاصل اعتراضاته وفي قوله وان كان بالنوع مناقشة
والظاهر ان يقول لكنا قلنا فتبصر قوله فيرد على الاول انه كما ثبت سابقا الخ
حاصله ان هذا الايراد هو الايراد الذي سيورده الشارح على قوله المصنف
والواسطة غير معقوله وليس ايرادا عليحدة يرد هيهنا على ما توهمه بعض
المحققين وهو وارد على تقدير دعوى الحدوث النوعي ولا يتوقف
على ذلك التقدير شيء اخر والحق انه يرد على تقدير اعتبار حدوث طبيعة

الفعل

الفعل مع الايجاب المذكور التخلف لازم كما اعتبره المحشي هيهنا وبالجملة
على فرض الحدوث المذكور مع الايجاب المزبور لا محيص عنه لا بتخلف
التخلف بل هو لازم لا محالة والحاصل ان بناء الكلام هيهنا على الفرض
المذكور وما ذكره من حديث التخلف لازم بناء عليه ولا يتخير قوله ح
لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله الخ اذ هذا متعلق ببطلان
التالي الذي هو القدم وليس الكلام هيهنا فيه بل المستدل لما الزم على تقدير
الايجاب القدم وابطله بفرض نقيضه والزام محذور التسلسل على
ذلك الفرض بالقول بتوقف الحادث على شرط حادث ولما حمل المحشي
اولا القدم هيهنا على القدم النوعي حمل نقيضه على حدوث طبيعة الفعل
فاورد على الدليل بناء على هذا الحمل ان محذور التخلف لازم على التقدير
المذكور مطلقا لما حمل الايجاب على المعنى الذي مر فلا حاجة الى اعتبار توقفه
على شرط حادث والزام التسلسل فظهر غاية الظهور انه لا دخل لما اورده
بعض المحققين هيهنا اصلا والعجب انه لم يتفطن به والعجيب منه ان المحشي العلامة
مع دقة نظره لم يتفطن به ايضا مع غاية وضوحه ونهاية ظهوره فخذ من
العجب العجيب ومن هذا التحقيق ظهر ايضا ان ايراد الشارح الذي سيورده

لا يتوجه ههنا ام نعم لو ورد على قوله والواسطة غير معقوله فقوله وهو
متوجه سواء كان ادعى بينا الحدوث النوعي او الشخصي منقول بغير فلا
تغفل قوله وعلى الثاني انه على تقدير تعاقب الشروط الى حاصلات الخلف
لانه على صورة وسيشير اليه المحشي ايضا والتخلف لازم على جميع الصور بنا
على الفرض المذكور فصح قوله باطلاق لزوم التخلف وبالجملة لما منع بعض
المحققين اطلاق لزوم الذي ادعاه المحشي وقال في صورة كذا يلزم التخلف
دون التخلف اجاب المحشي العلامة بان هذا الاطلاق صحيح بنا وعلى
الفرض المذكور في صورة التوقف على الشروط المتعاقبة يلزم التخلف
ايضا فقيها بحث و انت و قد تفطن فتأمل الجزء الثاني اشارة الى ما ذكره ههنا
ولا بعد غاية البعد ان يجعل اشارة الى ما ذكره اولا او ما ذكرنا الحكم به المحشي
ايضا كما سيشير اليه ولكن لما كان التخلف لازما على الاطلاق وهو كاف في
الحدود رد المحشي ما ذكره ويمكن ان يجعل قول بعض المحققين فتأمل الجزء الثاني
اشارة الى ما ذكره ههنا ولا بعد غاية البعد ان يجعل اشاره الى ما ذكره اولى
او ما ذكرنا ايضا هذا قوله وهو خلاف الفرض اذ لزوم التوقف على فرض
الحدوث شخصا ونوعا اعلم ان النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها على نحو

ما ذكرناه

ما ذكرناه في العنوان وفي بعض اخر بدل قوله اذ لزوم التوقف ولزوم
التخلف وعلى الاول يكون قوله اذ لزوم التوقف وجها لقوله وهو
خلاف الفرض وعلى الثاني يكون ذلك الكلام مقدمة اخرى مشتملة
على مبتدا هو قوله ولزوم التخلف وخبر هو قوله على فرض الحدوث
شخصا ونوعا قوله فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة بل التوقف على
توسط التوقف هذه العبارة يوهم ان توسط التوقف لاجل الزام التخلف
وهو غير صحيح الا ان يقول مراده ان التخلف لازم البتة وهو كاف في الزام
المحذور والحكم باستحالة الحدوث على تقدير الايجاب المذكور من غير
ان يتوقف الحكم المذكور على توسط التوقف هذا قوله هذا تقوية الاستدلال
بانه على هذا الشق كما يلزم الشيء يلزم خلاف الفرض ايضا ويمكن ان يجعل
وجها لبطلان هذا القسم من التسلسل ههنا قوله اذ على فرض الحدوث
بالنوع يلزم القدم بالنوع قد نقل عنه ههنا حاشية هي هذه لكن لا يخفى ان
هذا ليس بغريب كثيرا اذ لزوم نقيض الشيء على فرض وجوده ليس بغريب
في الاستدلالات فتفطن انتهى ولعله لا منافاة بين ما ذكره وبين ما ادعاه
المحشي ههنا ولعل قوله فتفطن اشارة اليه فتفطن قوله وقال الفاضل

الحمـ لا يخفى على المتأمل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا اقول مراد
المحشى رحمه انه على تقدير تعاقب الشروط الحادثة اى بمجرد هذا يلزم قدم الفعل
المطلق فان اراد الحمـ انه بمجرد ذلك التقدير يلزم التخلف ايضا فهو بط كما
لا يخفى وان اراد انه بناء على فرض حدوث طبيعة الفعل يلزم على ذلك ا
التقدير التخلف ايضا فهو مما قد صرح به فى الحاشية السابقة عليه مع ان قوله
الا ان يكون الخ على هذا لا وجه له اذ التخلف لازم على اى تقدير بناء على الفرض
المذكور فلا وجه له هذا اذا كان غرضه منه الايراد على المحشى والتحقيق فقط
واما اذا كان الغرض الاشارة الى دفع ما اعترض على المحشى ويمكن ان يعترض
عليه من انه على هذا التقدير يلزم التخلف لا التخلف فلا وجه الحكم بالملازمة لكن
كما مر فى كلام بعض المحققين فلا يرد عليه الايراد الاول بل الاخير لا يخفى
قوله الا ان يكون هيهنا موجود متجدد منصرم الخ اى الا اذا فرض ان
يكون هيهنا موجود متجدد منصرم مستمر كالحركة كما قالوا وعلى هذا لا
عليه ما اورده عليه المحشى العلامة ويحتمل بعيدا ان يكون امره بالتأمل اجزاء
لايراد اشارة الى هذا التوجيه قوله هذا ايضا تقوية الاستدلال بانه يلزم على
هذا التقدير التخلف ايضا الكلام هيهنا نظير ما قلنا فى حاشيته فلا تغفل

لان تلك الشروط ان كانت متحققة فى الازل وجب ان يلزم القدم ايضا كما وقع فى
الحاشية قوله وان كانت حادثة الخ قد نقل عنه هيهنا حاشية هى هذه القبال الى
بالاجماع هو هذا الشق اذ على الاول يكون الشروط قديمة والكلام فى الشرط
الحادث لكن ذكرنا الشق الاول ايضا استظهارا فلا تغفل انتهى قوله وكانه
سهو الناسخ لاستلزامه التكرار وانت خبير بانه لا ضير فيه كما سيقوله المحشى
العلامة وقد يوجد فى الحواشى نظايره كما لا يخفى للمتتبع قوله والمراد انه
اذا عرفت ان اللازم على تقدير التوقف الخ لا يخفى انه على هذا يكون قوله
اذا عرفت الى قوله وانت خبير بان لزومه الخ مطويا فى كلام المحشى وهو
كما ترى وبالجملة عدم ظهوره ظاهر قوله وانت خبير بان لزومه على
تقدير الحدوث البديهى لعل مراده ان هذا اللزوم على ذلك التقدير
بديهى فلا حاجة الى ذكر التوقف على الشرط ليستلزم محذور التخلف
وهذه الجهة اخرى على فهمه لا لزام استدراك ذلك الاعتبار وعلى
هذا ظهر الفرق بينه وبين ما ذكره اولا كما لا يخفى ولكنه كما ترى قوله
بل اللازم من الحدوث على ذلك التقدير اى من جهة ذلك التقدير
كما هو الظ اما القدم الخ فح لا منافات بينه وبين ما حكم اولا من ان التخلف

لازم على تقدير الحدوث المذكور مطلقا كما لا يخفى ومن هيهنا ظهر انه لا حاجة
الى التطويل المذكور في حاشية الحاشية التي نقل عنه هيهنا في وجه
الشامل الاخص لدفع التخالف المذكور هي قوله فان قلت كيف حكمت
سابقا بانه على تقدير الحدوث ما يلزم التخلف البتة وهيهنا تقول
لا وجه للحكم بكون اللازم على تقدير الحدوث في الحقيقة هو التخلف
قلت الغرض هناك انه يمكن الزام التخلف على تقدير الحدوث مط
وهو حق لا يمكن منعه لكن بعد الزام القدم على تقدير التعاقب لا يستقيم
الايراد بانه لا يلزم القدم في الحقيقة بل التخلف اذ القدم ايضا هناك لازم كالتخلف
فلا ترجيح للثاني على الاول والحاصل انه اولا يمكن الزام كل من الجانبين
وح فينبغي الزام التخلف الذي لا استدلال فيه وهذا ما ذكره المحشي سابقا بقوله
واما بعد الزام واحد منهما فلا يستقيم الايراد بانه لا يلزم هذا بل ذاك وكلام
هذا الفاضل يرجع الى هذا فتامل انتهى فتبصر قوله اذ لو وصف للايجاب
بالمعنى المذكور بعرض وردى بل يحتاج الى الاستدلال لعل يرد في قوله
فيما سبق ولو وصف للايجاب المعنى المذكور بل هي لا حاجة الى التنبيه عليه
قوله وكذا لزوم التخلف للحدوث المقابل له اشارة الى قوله وايضا

ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب الخ قوله او ابطال العقد اشارة
الى ما نقله من توجيه آخر في ذيل قوله وقد يجعل الحاصل جزء المبتدا الخ وقوله
مستدلا بحالتيه اي المنع المزبور اذ كل منهما في المراد بالسند هيهنا معناه
اللغوي الاعم قوله ولا منعا مستدلا لان التخلف مستدلا به ومع لا اجتماع
المتنافيين اشارة الى ما ذكره بقوله وايضا التخلف عن الموجب التام
الخ قوله ولا يكون المفسدة منحصرة في التخلف اشارة الى ما قاله في بيان
قوله ولا خفاء عليك الخ قوله على ان في استلزام الايجاب القدم بجميع
الاجزاء المنع الذي قد اشرت اليه وهو ما نقله عنه المحشي العلامة
سابقا في الحاشية المعنونة بقوله اي قدم الفعل وقد اجاب عنه
قوله بناء على ما ذكره في توجيه كلام المحشي من كونه تمهيد الايراد
الاستدلال بكون المفسدة منحصرة في التخلف على ما مر ذكره في
الحاشية السابقة المتعلقة بقوله ولا خفاء عليك الخ قوله ان يسقط
هذا اي قوله ولا قدم ما فيه من حدوثه قوله واما التقرير الاخرى
اي التخلف عن الموجب التام على تقدير كون تلك الشروط الحادثة
مجتمعة فتمشيته على ما بينه سابقا في الحاشية السابقة المتعلقة بقوله

لا يخفى عليك انه على هذا التقدير الخ وقد نقل عنه هنا حاشية هي هذه
وما ذكره الكشي بقوله وكذا على تقدير اجتماع الشرايط بتمامها
لا يلزم التخلف الخ انتهى قوله وهو كاشف اذ ظاهر العبارة يابى
عنه بل يجب التقدير المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا كما لا يخفى
نعم فيه ما اشرنا اليه فتذكر وهو قوله هنالك نعم يبقى احتمال ان يكون
الصادر الاول منه تعالى قديما وهو منشأ الحوادث ولا يلزم الا قدم لا جميع الآثار ايضا
على ما ادعاه انتهى قوله لكن اثبات حدوثها على ما قرره الشارح هنا
يتوقف على اثبات الاختيار لا ترى قال هنالك فالاستدلال عليه لان
الواجب تعالى فاعل بالاختيار على ما مر واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق
انتهى وقد نقل عنه هيهنا حاشية هي هذه هذا اذا حمل الاختيار على
المعنى المشهور واما لو حمل على ما ذكره المحشي فاثبات حدوث
النفس لا يتوقف عليه بل على الاختيار بالمعنى المشهور كما لا يخفى انتهى
اقول في هذه الجهة معنى المحشي راجع على المعنى المشهور ويمكن
ان يكون كلمة فافهم في اخر الحاشية اشارة الى ما ذكره في هذه الحاشية
ما اشرنا اليه ويمكن ان يكون اشارة الى ان اطلاق الشارح اجمال وليس

على ما ينبغي بل ينبغي التفصيل والقول بمثل ما ذكرناه والى ايراده
هو انه ان حمل كلمة المجردات على الكل امر على الجميع كما هو الظاهر فليس الامر
كما ذكره اذ الظاهر بل الصريح ان المصنف قائل بوجود النفس المجردة وان
حمل على المجردات المحضة كما يدل عليه بعض كلماته فيرد عليه انه لم يثبت فيما
سبق حدوث النفس على ما قرره فلم يثبت حدوث الموجودات الى قسم
اي التي يمكن كونها من الواقع صح ان الظاهر من كلام الشارح خلافه قوله
ويكون بناء الكلام هيهنا عليه لا على ما سبق منه وبعده ظاهر لا يبعد ان
يجعل اشارة الى هذا اي لا يبعد غاية البعد في هذا الكتاب المراعى
فيه غاية الايجاز والاشارة اليه فافهم قوله واعترض بان اثبات
حدوث العالم بالاجماع والحديث دور ومعناه بما يعني فيه
حاصل الاعتراض ان اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث فرع
على حجيتهما وحجيتهما موقوفة على ثبوت الشرع الى اخر قوله
ويحصل من المجموع ان اثبات حدوث العالم بهما فرع على العلم
بصدقه فلو كان العلم بصدقه موقوفا على اثبات حدوث العالم
للزم الدور قوله والجواب ان العلم بصدق الانبياء لا يتوقف

على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي قد نقل عنه هيهنا حاشية هي هذه
الا ترى ان الحكماء ايضا لا يجوزون عليه تعالى اظهار المعجزة على يد الكاذب
مع انهم لا يقولون بالقدرة بهذا المعنى انتهى قوله وقد اشرنا اليه سابقا
اي في الحاشية المتعلقة بقوله اقول اي يعني انه ليس شيء منها الا وفيها
للاثر ان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها اي بالنسبة
الى النفوس المستعدة الزكية الخالية عن العناد واللجاج والعصبية
ولكن يصدق بمجرد هذا ان اصل العلم بصدقه غير متوقف على العلم
بقدرته وهذا القدر كاف في دفع الدور ولعل امره بالتامل اشارة
الى هذا البيان او الى ما سيجيء منه في مبحث العلم بعد هذا النقل من قوله
لا يخلو عن اشكال ولكن بعد البيان المذكور لعله لا يبقى الاشكال فتفطن
قوله يجب ان يعلم تعالى عنه وان لم يخطر ببالنا علمه وقدرته تعالى وبعد
هذا صح القول بعدم توقف اثبات النبوة على وجود القدرة والاختيار
ايضا اذ لا دلالة على ذلك اللهم الا ان يكون كلامه هيهنا على سبيل
التنزل اي بعد تسليم التوقف نقول لاثبات النبوة الخ لكنه بعيد عن
عبارته كما لا يخفى قوله ولا يخفى ما فيه لان العلم بان اظهار المعجزة الخ صلح

ان دليله ما يدل على ما ادعاه بل على خلافه قوله ولا حاجة الى التمسك
بالشرع اي في الدليل واثباته معرفته فهو مستدرك فاندفع بما اشرنا
اليه ان هذا دليل وذاك دليل اخر ولا يلزم من ذلك احدهما ان يكون
الاخر لغوا ولعل كلامه فافهم في الاحتياج اليه قوله هكذا ينبغي تقرير الايراد
عليه كما في بعض الحواشي قال بعد نقل الجواب المذكور بعينه تامل لان وجود
القدرة والاختيار في الواقع له تعالى انما يستلزم صدق النبي في الواقع
لا العلم به الى العلم به انما يحصل بالعلم بقدرته فلو لم نعلم اتفاق دون لجوزنا
ظهور المعجزة على يد الكاذب فكيف يحصل لنا العلم بصدقه ودعوى
البداهة في حصول علمنا بصدقه بمجرد ثبوت قدرته في الواقع من دون
علمنا به مشكل كما لا يخفى انتهى فان قلت ما الفرق بين التقريرين فان
محصلهما هو ما ذكر المحشي العلامة كما لا يخفى قلت لعل غرضه ان في
تقريره منع المدعى اولا ثم مقدمة الدليل ثانيا بالتفريع عليه وهو
خلاف الاداب والقول بان هذه المواخذة باعتبار ترك الايراد الثاني
الذي اورده المحشي العلامة في ذيل قوله واتم مع غايته وبوضوحه
ونهاية ظهوره بعيد كما لا يخفى قوله هو فعل كان الله ولم يكن معه شيء

هذا هو الظاهر مع احتمال ان يكون المراد هو قوله تعالى في القدسي كنت كنزا
مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف وليعلم ان دلالتهما
على الحدوث على تقدير عدم المعارض العقلي على فرض كونه تعالى زمانيا
واما على ما هو الحق وهو ان الحق تعالى خارج عن افق الزمان وليس بزماني
كما عرفت فلا فان قلت فعلى هذا فما معناهما قلت اما الاول فيمكن
ان يكون المراد منه الاشارة الى كونه تعالى كونا بحتا ووجودا صرفا بلا شوب
ماهية اصلا كما قالوا من ان ماهيته عين انيته ويكون معناه الله موجود ازلا
وابدا ولا شئ معه من الماهيات بل هو وجود صرف لم يمتزج بشئ غير
الوجود كالممكنات ويمكن ان يكون اشارة الى ان الكل من عنده وهو
علة للكل ويكون معناه انه تعالى موجود ولم يكن معه شئ من الموجودات
اذ هو ما هو عليه فهو معلول له وهو علة الكل والعلة متقدمة على
المعلول وهو لا يكون في مرتبة العلة كما قرر في محله فهو اشارة الى توحيد
الذات بمعنى نفي الشريك وعلى مذهب العرفاء يمكن ان يكون اشارة
الى التوحيد الذي لا يعرفه حق المعرفة الا الراسخون في العلم ويكون
معناه انه موجود ولا شئ معه اذ لا شئ غيره في الحقيقة بل جميع الاشياء

شان

شان من شئونه وطور من اطواره واما الثاني فهو ان الحق بما هو حق
مع قطع ظهوره مختفي ازلا وابدا لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده
وادراكه فهو بما هو لم يظهر قط بل ما ظهر هو الخلق لا غير والى هذا
اشار الشيخ العارف الفرغاني في تفسيره لفاتحة الكتاب بقوله
فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا في بيت
له وانه حال لا وجود لعينه وله الحكم ليس له اتحاد انتهى وبعد
هذا نقول كانه تعالى يقول اني كنت بحسب الذات المقدسة الاحدية مخفيا
عن الغير مطلقا اذ ليس للغير هناك سبيل ولا دليل تام وكيف يكون لهم اليه
سبيل وقد عنت الوجوه للحي القيوم ولما كان ذاته المقدسة حقيقة
الكمال وصرف الجمال بلا شوب نقص وقصور تام والجميل بحكم يحب
اظهار جماله على حسب ما امكن على غيره كما قيل في الفارسي نكورو تاب
مستوری ندارد چو در بندی سر از روزن برآرد فاحب ما لحبه
الذاتية اظهار ذلك الجمال وهذا معنى قوله فاحببت ان اعرف فجعل
لذاته مرايا يرى فيها صورة جماله على حسبها لما عرفت انه لا سبيل الى
وصوله وهو صرف حقيقته وهذا معنى قوله فخلقت الخلق لكى اعرف ولقد

اشار الى معناه صدر الافاضل فى كتابه الكبير بهذه العبارة فذاته يظهر
بذاته على ذاته فى المرتبة الاحدية الصرفة المعبّرة بالكنز المخفى فى الحديث
المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو
الظهور طورا بعد طور فى المظاهر المعبّر عنه بالعرش ومنه وهذا الظهور
الثانوى هو مشاهدة الذات المقدسة فى المرائى العقلية والنفسية والحسية
عبادك كل شاهد وعارف ومشاعر كل ذكى وبليد وعالم وجاهل
على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا
ونقصا والتكثر فى الظهورات والتفاوت فى الشؤونات لا يقدح وحدة
الذات ولا يثلم الكمال الواجبى ولا يتغير به الوجود الثابت الازلى عما كان عليه
بل الان كما كان حيث كان ولم يكن معه شئ ولذا قيل وما الوجه الا واحد
غير انه اذا انت اعددت المرايا تعددا انتهى واعلم يا اخى ان ذكر امثال ذلك
ههنا وان كان خارجا عن وضع هذا الكتاب ولكن لمناسب المقام
ذكرناه شفقة على المتعلمين هذا قوله الحق الذى لا دليل عقلى يعارضه
انما اعتبر هذا لئلا يصرف عن ظاهره بل يحمل عليه ليكون دليلا على ما ادعينا
فافهم قوله كانه ليس تفسير العقول المنقسم عن معقولة لا يخفى ما فيه من خلل

الظ

الظاهر ان قوله اى لا دليل عقلى عليه تفسير لقوله غير معقوله وقوله
فنحو بين هالك تفريع على مجموع ما سبق عليه مما قاله فى هذه الحاشية
ولعل الباعث له على ذلك ان ذلك الجواب بمجرد هذا البيان لا يدفع
ذلك الايراد اذ من عدم الدليل العقلى عليه لا يندفع الاحتمال العقلى
ولا ينسد بابه وهو كما ترى ههنا فلا وجه لما ذكر هذا قوله اى باطلة عند
العقل لعله تفسير لقوله غير معقولة وهو حاصل تمام ذلك الكلام
قوله ويمكن ان يجعل قوله غير ملتفت اليه تفسير الروح ليكون فى ذكر
باقى الكلام تماما وحفظا وهذه فى المقام اشارة الى وجه عدم معقوليتها
وكونها غير ملتفت اليها ولكنه بعيد ايضا ولكن الباعث الباعث
وهو كما ترى واذا المعنى وضايم كما مر قوله اعترض عليه بان الممكن فى
حد ذاته اى بلا تأثير الفاعل فيه فانه معدوم فى الواقع وان ذاته
بذاته لا موجودة ولا معدومة ومنه هذا اذ احمل العدم ههنا على معنى
الظ ويمكن ان يحمل على الامكان كما حمل عليه صدر الافاضل فى كتابه
الكبير فانه بعد ذكر الحجة المذكورة اعترض عليها وفصل الاعتراض
فقال وهذه وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعتبر

عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته من حيث هو
لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب
بتحصيل الفاعل اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان في مرتبة من مراتب
الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان الواقع اوسع
من تلك المرتبة والتحقيق ان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة
الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما وانما الثابت
بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه به الا الامر في الواقع
هذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف
به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق
مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار
عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا فتدبر هذا ما قالوه من
ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد فح لم
يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود
لا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود والتحصيل وايضا
هيئات الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك

انه اذا كان فاعل الشيء يكون فاعل له حيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له
بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه و
احساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء
المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في
تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع
الصورة وتخصيص تشخصها الا ان يكون المادة هي الفاعلية للمعنى
وكيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم
في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان
عدمي فاين المخلص من وساطة الامكان ثم الامكان وان كان صفة
ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى
لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين
القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذوات
المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان
نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف
بتلك الحجة الضعيفة انتهى كلامه بالفاظه ولكن لنا فيه كلام في موضع

الاول قوله في الشرح ان الامكان الذاتي امر عدمي قلنا ان اراد به ان العقد
الامكاني عقد سلبي فهو ممنوع بل هو خلاف الضرورة اذ قولنا هذا ممكن قضية
موجبة قطعا وان اراد ان معنى العدم معتبر فيه وان كان عقده عقدا
ايجابيا فلا نم ان اتصاف الشيء بهذا الامر العدمي في نحو من انحاء الواقع
لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع بلا فرق بينه وبين الامر الوجودي
في هذا وهو ظ الثاني قوله ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن الخ
فان الظ منه انه ايراد آخر فان اراد ان ذات الممكن ليس محض حيثية
الامكان بل له حيثية اخرى هي حيثية الوجود ايض وليس اللازم انه اذا كان
فاعل الشيء كان فاعلا له بجميع حيثياته فلا يجوز ان يكون فاعل الشيء
بحيثية الوجود لا غير فيلزم عليه التكرار اذ هو عين ما قال انها
في ذيل قوله وايض هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع وان
اراد به انه لا يلزم من دليله هذا الا نفي وساطة الامكان لا الوجود مع ان
نفيه مقصود ايض فلا يفي الدليل المذكور بالمدعى فلا يكون التقريب
تاما فلا يرد عليه اخص كلام فيه عليه ان بعد تسليم ملازمة الدليل المذكور
وبطلان تاليه لو جرى هذا الايراد ذهب الدليل بعد تسليم تلك المقدمتين

يدل

يدل على نفي وساطة الوجود ايض اذ حاصله ان الممكن مط لو كان
معللا الوجود لكان للعدم مدخل في هذه الافادة وهو باطل فبعد
تسليم ملازمته وبطلان تاليه القول بان هذا يدل على نفي وساطة
الامكان دون الوجود مما لا وجه له اللهم الا ان يكون كلامه هذا
ناظرا الى صورة تخصيص الدليل بالممكن بما هو ممكن فكانه يقول
ان قلت بالتخصيص المذكور لدفع الايراد المذكور في ذيل والنقض يقول
انه لا يناسب المقام اذ المدعى عام ههنا هذا ثم ان العجب ان صدر
الافاضل في ذلك في ذلك الكتاب قبل ذكر هذه الحجة وايراد تلك
الايرادات بفاصلة قليلة في فصل وضعه لبيان احكام العلة الفاعلية
قد قال بهذه العبارة فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة
والانفعال لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها مع
دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم او صورته
علة لوجود لكان العدم معينا للوجود انتهت ولم يدر انه يرد عليه
ما سيورده على الحجة المذكورة والجواب الجواب بلا فرق اصلا
وهو منه غريب جدا وكنا قد كدنا ان نخرج في هذه الحاشية

بما هو المقصود فلنعد الى ما كنا بصدده فنقول قوله في الاعتراض
لكنه موجود بعد تأثير الفاعل فيستحيل احداثه يورد عليه بان
هذه الحجة مبنية على ان العلية والمعلولية بين الوجودات لا غير
ووجودات الممكنات وجودات ناقصة بحيث يكون النقص
معتبرا في قوامها وح يظهر ان مفيد الوجود لو كان ما فيه معنى
ما بالقوة لكان للعدم شركة في افادة الوجود ولا يرد الاعتراض
المذكور اصلا ولكن للمجيب ان يجيب عنه ايضا بانه على هذا التقرير
نقول قولك في الاستدلال لكان للعدم شركة في افادة الوجود
ان اردت به انه على ذلك التقدير يكون للعدم شركة في افادة
الوجود بما هو وجود فم وان اردت به انه ح يكون للعدم شركة
في افادة الوجود الناقص فم وبطلانه مم اذ ح يكون الوجود للوجود
والعدم للعدم ولا باس به هنا قوله وفيه ما لا يخفى فانه اذا كان
ذات الممكن على انه وجه اخر غير ما هو المذكور كما لا يخفى قوله
ولا يخفى ما فيه اذ يرد على قوله وليس ههنا ان الواجب بالذات
منع ظ كيف ولو كان كما ذكر للزم ان يكون الواجب المتعال الحق ا

للممكن

للممكن الموجود وكفنه نظ وتفصيل الكلام في هذا المقام ان يق ان المراد
بقوله ما بالقوة وما بالفعل ان اراد بالاول الماهية وبالثاني
الوجود فبعد تسليم ذلك الانتفاء نقول ليس ما بالفعل المحض
ههنا هو الواجب اذ الواجب هو ما بالفعل المحض بحسب الخارج
وذاك هو ما بالفعل بحسب العقل وبملاحظة لا غير واين هذا من
ذاك وكذا ان اراد بهما الوجود والعدم او الامكان الذاتي وان
اراد بالقوة الاستعداد فمع قطع النظر عن الايراد المذكور يرد
عليه ان جميع الممكنات لا يكون كذلك فلا يكون الحكم كليا وان
اراد شيئا اخر فعليه البيان حتى ننظر فيه فانا لا نعلمه على انه يرد
عليه ايضا ما اوردناه على السيد السند فلا تغفل قوله اي الصفة
المحققة في الواقع وهي الاستعداد ههنا قوله وقولنا معنى
ما بالقوة على الاضافة وهي لامية هنا على ما يدل عليه كلامه
اي معنى لما بالقوة لما هو بالقوة وهو اعم من ما بالقوة الذات
وعلى هذا يلزم ان يكون الذات والصفة معا داخلتين تحت
مفهوم ما بالقوة كما لا يخفى قوله يرجع الى الاعتراض الذي ذكرنا

وهو قوله واعترض عليه الخ وليس اعتراضا آخر كما توهم قوله
لا طائل تحته اذ ما ذكره اولا من الاحتمال ظاهر انه غير مراد ههنا
لكنه ذكره استطرادا فافهم قوله واعترض ايضا على المحشي بان ما نقله
الخ حاصله ان ما نقله على تقدير تماميته لا ينحسم به مادة الشبهة
اذ المورد لو اورد الايراد على الوجه المذكور لا بد بعد ذلك
ولكن لاحد ان يقول غرض المحشي ههنا دفع ما هو في كلام الخ
حيث اسند ايجاد العالم الجسماني الى جوهر مجرد عقلي فلا يرد
عليه هذا الايراد ولا يضره عدم حسم مادة الشبهة بما ذكره هذا
قوله كقدرتنا واختيارنا على ما هو كائن على مذهب الاشاعرة
اي كما ان الباري تعالى على مذهب الاشعرية يوجد حين كان ناد
افعالنا مقارنا لقدرتنا وارادتنا اذ لم يكن هناك مانع فيمكن
في ايجاد العالم الجسماني الحادث كذلك اي يكون لبعض المجردات قدرة
واختيار على ايجاد ذلك العالم بان يكون الباري اوجده مقارنا
قدرته وارادته وان كان بينهما فرق اذ على مذهبهم لا مدخل لقدرتنا
واختيارنا في ما كان كما ستعلم تفصيله بخلاف المعقول من ادلة

فرض

فرض ان الممكن شرط او واسطة في ايجاد ممكن آخر لكن لا يكون موجدا
له الا ان لا مدخلية له فيه اصلا كما هو مذهب الاشعرية الذي طبق
على فساده هذا قوله واجاب الفاضل المعاصر سلمه الله الخ هذا الجواب
بعد فرض تماميته جواب عن اصل الاعتراض المذكور ولا يدفع عن
المحشي الا على وجه بعيد فلا تغفل قوله قلت فرق بين ان يكون صدور
الفعل عن الفاعل الموجب الخ هذه التفرقة لا وجه لها على تقدير كون
المراد بالايجاب ههنا المعنى المذكور في الحاشية نعم انما كان لها وجه فعلى
تقدير كون المراد به المعنى المشهور وكانه خلط بين المعنيين ههنا فتفطن
قوله وح فيتوجه الكلام ولا يليق المرام هذا بناء على التفسير الذي ذكره
المحشي للايجاب واما لو فسر بالمعنى المشهور كما هو الظاهر فلا ولعل
في امره بالتامل ههنا اشارة اليه هذا ثم ان الظ عندي في توجيه كلام
المحشي ههنا ان مراده بالايجاب معناه المشهور وعدم معقولية الواسطة
ان الواسطة باطل عند العقل بديهة اذ العقل يحكم ببداهة بان العلة اشرف
من المعلول وان المختار اشرف من الموجب فكيف يمكن ان يصدر المختار من
الموجب وعلى هذا يتم الكلام من دون لزوم محذور وايراد الجواب تكلف

هذا قوله اي لا يكون ذاتها بالفعل لا قابلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور
به الى ان قد نقل عنه هيهنا حاشية هي هذه قلت علقناه على الشفاء في توجيه هذه
العبارة كان لفظ شيء بدل عن على الضمير الراجع الى كلمة ما و فاعل يتصور ضمير
راجع الى العلة وجمع ضمير راجع الى لفظ ما و قوله يتصور صفة لقوله محلا
و زيادة توضيحه ان المعنى لا يكون محلا لما يستفيد منها وجوده بان يتصور
به اى يصير هو صورة لها و يحتمل ان يكون شيء يتصور العلة به كناية عما
يستفيد فيصير المعنى ما يستفيد وجوده و يكون الحاصل ان لا يكون محلا للمع
اذ لو كان محلا له لكان محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور العلة به وذلك
هو نفس ذلك المع اذ يتصور العلة به على هذا الفرض و كذا ما يستفيد و لا
يبعد على هذا التوجيه ان يكون يتصور به بمعنى يتحقق والضمير في به راجع
الى العلة المحل المذكور و في بعض النسخ يتصور بها و هو على التوجيه
الاخير ظ فتامل انتهى و اما على غيره فيمكن ان يقال انه راجع الى كلمة ما المراد منها
المحال باعتبار كونه صفة ثم الظ ما ذكره هو التوجيه الثاني لان الاول جعل
فيه قوله يتصور به صفة لشيء وعلى هذا الظ ما وجد في اكثر النسخ من كون
الضمير في به مذكرا و قوله اذ لو كان محلا له لكان محلا لما يستفيد منها وجوده

الخ لعله ليس وجها لامتناع كون المحل الا في العلة بل وجه لان حاصل هذا
الكلام هو ما ذكره ولعل قوله فتامل اشارة الى ما ذكرنا ثم اقول
غرض الشيخ بحسب الواقع مما نقله ان الفاعل بحسب عرف الالهيين
هو علة الوجود مط سواء كان واجبا او ممكنا و بحسب عرف الطبيعيين
هو علة الحركة لا غير واشار الى الاول بان قال انا معاشر الالهيين
نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا و فسر هذه المباينة بان لا يكون
ذاتها بالذات محلا لما يستفيد وجوده منها بان يصير ذلك صورة لها
فان كانت محلا و لكن بالعرض كبادي التحريك فهي فاعلة و لا ضير فيه
وكذا ان كانت محلا له من دون ان يكون صورة لها كالصور العلمية الحالة
في ذاته تع المعلولة له على ما هو زعم الشيخ واتباعه فهي فاعلة ايضا و مقصوده
من هذا التفسير الاشارة الى ان الفاعل للشيء من حيث هو فاعل له لا يمكن ان
يكون قابلا له حتى يكون في ذاته من جهة كونه فاعلا له قوة وجوده ثم بين كلا
الامرين بقوله و ذلك لان الالهيين الخ و انت خبير بان هذا مما لا دخل
له فيما قصده الفاضل المح من استثناء الحركة هذا و لعل الفاضل المح توهم
من كلام الشيخ هذا ان مراده ان الفاعل عند الالهيين هو مفيد الوجود

المباين اي عن المحل كالحركة لا عن وهو الواجب تعم واما مفيد الوجود المحل
كما فهو من الواجب ويقال له الفعل ولكن عند الطبيعيين وهو سهو كما لا يخفى
على من تامل في كلامهم ما نقله و ما لم ينقل ولقد اصاب المحشي العلامة في
فهم مرام الشيخ من ذلك الكلام موافقا معنا لا كما يشير اليه ثم ما ابعد ما اتى
ذلك الفاضل هيهات هيهات هذا **قوله** واما ما ابحاه فلان ما ذكره من ان
الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن مما لا دليل عليه وما استدل عليه الشيخ
في الشفاء من ان الحركة للمتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بها
واذا وجد فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود لها في الاعيان بل في الذهن و
ذلك لان المتحرك ليستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا
ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال
ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال
فح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا
يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما
المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم انتهى فجوابه
ان المهيات مختلفة بحسب الوجود فمنها مهية لا تقبل الا الوجود التجددي

الذي يحيى

الذي يحيى والواد بكونها في الخارج صدقها على امر صدقا مستمرا في محلها
عليه حال شايعا صناعيا وبهية الحركة المذكورة من ذلك القبيل وح
نقول ان اراد نفي وجودها مطلقا فدليله لا يدل عليه وان اراد نفي وجودها
وجودا ثابتا مستمرا بان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور
الثابتة المستمرة الذات لا الغير المتجددة فالدليل دال عليه ولكن لا يلزم نفي
وجودها مطلقا لما عرفت والظاهر ان مراده هو الثاني ويرشدك الى ذلك
قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام اعني
قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم
كما في الذهن اذ الطرفان الخ فان ما في الذهن منها وان كانت بحسب
الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الاعيان منها
فانه تدريجي الحدوث والبقاء معا فايهم نفي وجودها مطلقا مناقض
لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة
واما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له فهو مبني
على انه لا وجود له مطلقا وبمعنى انه لا وجود له في الان حاصلا ونحن نسلم
ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم

واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح لم فانه اذا لم يكن
صحيحا اصدق في سلبه فصدق فان يقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار
امكان الحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالايجاب
الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والايجاب دال
على وجود الامر مطلقا وان لم يكن في ان على جهة ما وليس هذا الوجه بسبب
التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فمن
يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها
ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من
الحركة انتهى اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود فانه وصف
في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود ما
بالتشكيك وهو علة الزمان وعلة فيكون اولى بالوجود كما نص عليه
والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع قدرا من ان يناقض نفسه في كتاب
واحد فنعلم ان معنى ما ذكره من نفي وجود الحركة هو الذي اشرنا اليه
بمثل هذا يوجه كلام تلميذه الذي نقلنا عنه وكذلك الفاضل فلا ايراد
اه هذا قوله والحق ان كونها موجودة في الخارج ولكن على سبيل التدريج

ولعل

ولعل هذا ايضا هو المراد من ذلك الكلام المنقول كما اشرنا اليه ثم انه لا يبعد
ان يدعى ان كونها موجودة في الخارج على الوجه المذكور مما لا يحتاج
الى تجشم اقامة دليل عليه وما قيل في نفسه من ان الاتصال بين الماضي من
الحركة والمستقبل منها اتصال بين موجود ومعدوم مجهول اذ انه ليس
من ذلك بل هو اتصال بين موجودين كل في ظرفه فان الماضي من الحركة
مثلا معدوم في الحال والمستقبل لكنه موجود في ظرفه كما هو ظ وما
اجيب عنه بالنقض عليه بانه لو تم لدل على ان الحركة المذكورة لا يمكن ان توجد
في الذهن ايضا لجريانه فيه بعينه كما سيلوح من كلام المحقق العلامة ايضا فمردود
بالفرق بين الصورتين فان وجود الحركة بحسب الخارج تدريجي الحدوث
والبقاء معا بخلاف وجوده في الذهن فانه تدريجي الحدوث دفعي البقاء
كما قد ذكره فليس لاحد ان يقول ان اتصاله بحسب الذهن اتصال
بين موجود ومعدوم بل هو اتصال بين موجودين باقيين معا
بخلاف اتصاله بحسب الخارج لما عرفت على انه لو اورد ذلك في مقام
الاشكال على وجوده مطلقا لما توجه ذلك النقض اه فالجواب الحق
هو ما ذكرنا فتبصر قوله وههنا كلام احتاج غيرنا الى ردنا على الفاضل

الح او مما نقل من القبل و قوله يرد على المحشى اى بناء على توجيهه الثانى
لعدم معقولية الواسطة فى كلام المص لما قال فيه وهذا لا ينافى كون
حركات العباد صادرة عنها قوله اذ يجوز ان يكون ذلك المجرد القديم
الح و د فعه اذ يلزم على هذا التصوير كون العرض متحققا بلا موضوع
او كون الواجب او العقل محلا للحركة اذ الحركة محتاجة الى موضوع يتقدم
عليها بالوجود فعلى ما ذكره يلزم اما الاول او الثانى وبطلان كل
منهما ظاهر لا يشتغل به من هو من اهل التحصيل فكيف يجوز ان يكون الحركة
موجودة بذلك المجرد القديم وواسطة لايجاد العالم قوله اما لان المفروض
هو الجواهر والاعراض المادية وهى متناهية بالنسبة الى تلك الواسطة الح
وعلى هذا يكون المقدار فيه صفة كل من الجواهر والاعراض المذكورة فى
كلام المحشى ره قوله لا يلزم من عدم تاثير العباد الح فاعله هو قوله عدم
كونهم موفقا عليهم الح وقوله لان هذا شان الح وجه لعدم تاثير العباد
فى افعالهم قوله انه لم يقل انه بان الافاضة من المبدا كان الاشكال وارد
اى بناء على القول بالوجوب السابق اعم من ان يقال بان الارادة من الحق
او من العبد ايضا اذ الفعل بعد تحقق الارادة اى العزم واجب الصدور

الارادة

الارادة من الحق او من العبد ايضا واجب بالنظر الى اسبابها وهكذا فكيف
يجوز عقابه على ما لا يجوز له تركه فالشبهة ناهضة على هذا التقدير ايضا
ولنا عنها جواب حاسم لكنه خارج عن طور هذا الكتاب واسلوبه
وقد ذكرناه فى رسالتنا القادسية المسماة بالتحفة الحسنية فارجع
اليها ان كنت من الطالبين قوله ثم لا يخفى انما ما اوردناه على المحشى
انما لا يندفع بهذا التوجيه كما عرفت دفعه مطلقا قوله كما اشرنا اليه سابقا
اى فى الحاشية المعنونة بقوله فقد اى بمعنى انه ليس شئ منهما الح
قوله او لعل فى وقت الحدوث استجمع الشرائط الح لا يقال فيلزم حدوث
الشرط فيلزم اما تخلف الغرض او التسلسل الباطل على الاطلاق عند المتكلمين
فلا يمكن القول به فالدليل المذكور ينفى الاختيار بالمعنى الذى ذكره المحشى
لانا نقول هذا مبنى على القول بالزمان الموهوم وبان التسلسل فيه جائز
فان قلت ان المص ليس بقائل به فهذا الدليل ينطبق على نفى الاختيار الذى
قال به المحشى ره ههنا بناء على ما ذهب اليه المص من القول بنفى الزمان
الموهوم وبالجملة هذا الدليل ينطبق على نفى الاختيار المذكور على
الوجه المذبور ايضا قلت مرجع الى ما ذكره بعض المحواشى وسينقل

المحقق العلامة موردا عليه على ان هذا دليل على نفي الاختيار الذي قال به
المليون خاصة وزعم المحقق انه بالمعنى المذكور فيلزم ان ينفسر ذلك
معكم بحسب جليل النظر مع انه لا يلزم منه دلالة هذا قوله وتتميمه اي تتميم
الدليل بحيث ينفي الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحقق وهو مبدأ
جزم في له تكلف جدا قوله بل الجواب الصحيح ما افاده المحقق في دفع فان قيل
فتأمل فان قلت هذا ما سيورده المحقق على الشارح قلت نعم ولكن المقصود المؤاخذة
على المحقق بانه لم حمل الكلام على ذلك حتى يحتاج الى ارتكاب بعض التكلفات
ومع ذلك لم يكن اجزاء الكلام على التمام متناسبة متلائمة فلم يكن له بد
من الايراد عليه ان حمله على ظاهره تمام من دون تعسف وفضول اصلا
ولعل قوله فتأمل اشارة الى هذا البيان قوله وهي اخص من المعنى
المتفق عليه بين الحكيم والمتكلم وهو صحة صدور الفعل ولا صدوره بالنظر
الى الذات من دون اعتبار الارادة معكم سواء كانت المشيئة واجبة
ام لا قوله فاثباتها ملزوم لاثباته اذ الخاص يستلزم العام قوله ونفيها
لا يلزم نفيه لان نفي العام مستلزم لنفي الخاص فالدليل النافي لها
ايضا فينطبق على نفي الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحقق قوله والشبهة
الثالثة

الثالثة ما جعلتها من مختصه بها اي بالمعنى المتفق عليه باعتبار انه عام قوله
وفيه ان المعنى الذي ذكره المحقق للقدرة الى فعله بل من وجه كما لا يخفى
هذا بناء على ما توهم من ان القدرة المستلزمة للحدوث لا يستلزم الارادة
والقدرة بالمعنى العام يتحقق مع دوام المشيئة ايضا ولعل هذا غفلة
منه عما سينقله عن ذلك الفاضل من ان المتكلم لم يكتف في قدرة الباري
تعالى بالنفس بين المذكورين المسلمين عند الحكماء بل قال هي عبارة عن كونه
تعالى بحيث يصح منه صدور العالم تارة وعدمه اخرى ومراده ان الاختيار
المتكلم مركب من اختيار الحكيم ومن معنى اخر وهو الامكان بالنظر
الى الواقع وح يقتضي وجه الاخصية التي ادعاها ههنا من دون لزوم
الايراد عليه هذا قوله الا ان يقال اي في توجيه الانطباق لا في توجيه
كلام الفاضل المعهلا كلامه صريح في ان القدرة بالمعنى الذي ذكره
المحقق اعم من القدرة بالمعنى المشهور ولا يقبل التوجيه المذكور فلا تغفل
قوله الا ان بالدليل المذكور على ما قرره الشارح يجب القدرة بالمعنى
المشهور ايضا اي يمكن ان يثبت او يثبت في موضع اخر وقوله فالمثبت
بذلك الدليل اي المركب المذكور قوله ولا يخفى ما فيه من التكلف و

ولعمري ان التزام البحث اولى من امثال هذه التوجيهات البارده
التي تسد باب الايراد مطلقا قوله فلذا لم يؤوله فتامل يمكن ان يكون اشارة
الى ان الزعم المذكور ليس بصحيح كما يلوح من كلامه في الحاشية
المعلقة بقوله فانه يدل على انه اعتقد الخ ولكنه بعيد بل القريب انه اشارة
الى ايراد هو ان لفظ المناسب في كلام المحشي لا يناسب ما ذكره ذلك
الفاضل اذ هو لا يابى عن جواز التاويل وكلام الشارح يابى عنه بناء على
الزعم المذكور فالمناسب لا يناسب او الى دفعه ايضا وهو ان المناسب
يناسب ايضا اذ مواخذة المحشي هذه مواخذة لفظية حاصلها ان هذه اللفظة
اى لفظة الانضمام الدال على زيادة الارادة مع انها عين الذات فالمناسب
تبديله بالاعتبار اى وان كان يمكن تاويله من حيث هو اليه بان يكون
المراد الانضمام الاعتباري وان كان كله خلاف الظاهر من تلك اللفظة
والفاضل المعاصر اعتذر عن عدم توجيه المحشي كلام الشارح بان كلامه خلاف
الظاهر مع ان التوجيه كما قالوا مقدم على الايراد بان اللفظ وان كان لا يابى
عنه واشار اليه بلفظ المناسب لكن لما اخذ زعم الشارح وهو يابى
عنه قال لم يؤوله وحاصل ان التوجيه المذكور بحسب احتمال اللفظ جائز

واشار

واشار اليه بلفظ المناسب لكن بحسب زعم الشارح على زعمه لا يجوز
فلذا لم يؤوله والفرق بينه وبين ما قال المحشي العلامة بعد الاتفاق في ان
اللفظ من حيث هو لا يابى عنه وان كان خلاف الظاهر منه والمحشي اشار
اليه بلفظ المناسب ان عدم ذلك التاويل بناء على ما قال المحشي العلامة من
لاجل كونه خلاف الظاهر لا غير وبناء على ما قال ذلك الفاضل لاجل كونه غير جائز
بحسب الواقع بناء على الزعم المذكور ويمكن ان يكون اشارة الى هذا الفرق
انتهى هذا   فلا يدعى العقول بقدم الزمان كما هو المعتبر في الجواب المذكور
في الحاشية بناء على ما مر منه من القول بالعلم بالاصلح بل يلزمه القول بالزمان
الموهوم ولا يمكن القول به دون القول به فان قلت فعلى هذا الجواب
المذكور لا يجرى من قبل الحكماء لنفيهم الزمان الموهوم قلت هو على زعم المحشي
العلامة كذلك ولكنه هاهنا قطع النظر عنه وقنع بما سبق منه وبنى الامر على
ما هو الحق عنده من كون الزمان الموهوم لازما للقول بالعلم بالاصلح و
لكنك قد عرفت ما هو الحق في المقام فتذكر وعلى هذا يكون حاصل
ايراده ان بعض المحشين قد اعتبر ما هو مناط الجواب المذكور في الحاشية
في جوابه وضم اليه مقدمة اخرى لا حاجة اليها اصلا ولكن لا احد ان يكون

ان يقول ليس الامر كذلك اذ القول بالزمان الموهوم معه لا يكفي لتصحيح التخلف
اذ بعد يبقى السؤال في خصوصية جزئه بان يقال لم اوجد العالم في هذا الجزء
منه دون جزء اخر فلا بد من اعتبار شيء اخر معه فكما اعتبر في الجواب
المذكور في الحاشية العلم بالاصلح لدفع هذا ينبغي ان يعتبر في جوابه اقتضاء ذات
العالم العدم قبل ان ايجاده لدفعه وحاصله ان الاحتياج في تصحيح التخلف
الى التمسك بالعلم بالاصلح باق على ما كان لكن نعم يرد عليه ان التمسك
بالعلم بالاصلح يقطع السؤال ويحسم مادة الاعتراض بخلاف ما ذكره كما
يظهر بادنى تامل هذا ويمكن ان لا يعتبر ههنا ما اعتبرناه وهو اعتبار
ذلك في الجواب المذكور في الحاشية وحاصله ان جواب بعض المحشين على
مشتمل على استدلال اذ قد اعتبر فيه مع القول بالزمان الموهوم شيئا اخر
لا حاجة اليه ولكن يرد عليه ايضا ما اوردناه اولا نعم يرد عليه ما اشرنا
اليه بعد الاغماض عن ان المعلم ليس من القائلين بالزمان الموهوم ان كان
ذلك جوابا من قبله فتبصر ولا تغفل قوله فان قلت لعله اقتضى العدم قبل
الوجود جواب باختيار شق ثالث والقبلية فيه ظرف للعدم لا ظرف للاقتضاء
قلت فلا بد ان يكون مثله دائما الى قوله فانه محال اذ لا كلام فيه اصلا اذ

الوجود

الوجود وعدم ذلك الوجود في وقت واحد بعينه من الحالات وهذا ليس
من ذلك بل الوجود فيما فرض في وقت والعدم في وقت اخر وان كان
العدم في ذلك الوقت حاصلا لم دائما وهذا لا يقتضي اجتماع الوجود والعدم
في ظرف واحد وهو ظاهر قوله وبالجملة الممكن ان اقتضى العدم بذاته الخ حاصل
للايراد على بعض المحشين وتوضيحه ان الممكن ان اقتضى العدم بذاته من دون
مدخلية شيء اخر في ذلك الاقتضاء فذلك العدم المقتضى اما عدم مطلق
او عدم مقيد فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني الثاني وان لم يقتض
بذاته بل بمدخلية شيء اخر كالوقت مثلا فحينئذ اذا لم يكن ذلك الوقت
لم يقتض العدم بل استعد لايجاد الفاعل اياه فننقل الكلام الى ذلك فنقول
انه اما قديم او حادث فعلى الاول يلزم دوام عدم الممكن لامتناع ارتفاع
القديم وعلى الثاني يلزم اما التسلسل او الانتهاء الى امر قديم فيلزم الاشكال الاول
اي دوام عدم الممكن لامتناع التسلسل فان تمسك بقدم الزمان الموهوم الخ
ولعل امره بالتامل اخيرا الى اشارة هذا البيان ولكن قد عرفت ما فيه فتبصر
قوله وقد بينه منه اي تماما في بعض الحواشي ما ذكره الفاضل الخ واعلم انه قال
لكن الشارح لم يعين موقع الاشارة في كلامه بل ذكر بعد بيان ما ذكره المحشي في ذيل

فلانه هذه العبارة وقد سبق ان المص قائل بالايجاب الخاص و بستنبط منه انه اشار
الى هو في الاشارة في كلامه هذا قوله بل لا بد من اختيار منه اذ قد عرفت انه معتبر
في تمام مفهومه ومعناه ولم يرد بالحقيقة هيهنا ارتد من هذا قوله اذ كون
الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن كلامه الخ وعلى هذا يكون الحقيقه
بحسب العلم فافهم قوله وقوله فان القادر على ما ذكرنا تعليل الخلوص عدم ا
المنافات والحقيقة فان قلت يحتمل ان يكون ذلك القول تعليلا للحقيقة
لا غير بل هو اقرب قلنا لم يحتمله قلت لان الحقيقة تستلزم عدم المنافات دون
العكس فافهم قوله ثم لا يخفى ان من كلام الش هيهنا الى حاصله ان الظاهر
من كلام الش ان المراد من التفسيرين واحد وهو خلاف الظ من كلام
المحقق فان حمل كلامه على الاول يرد عليه الثاني وان حمل على الثاني يرد
عليه الاول هذا اذا كان المراد ظهور اصل التلازم واما اذا كان ظهور
وجهه فيرد عليه انه لم يظهر منه اثر فضلا عن ظهوره ولعل كلامه فافهم في كلامه
اشارة الى هذا البيان قوله وفيه تامل يظهر بالتامل لانه يدل على عكس المطلوب
لعل مراده قدس سره هو ما نقل عن افاضل المع لا ايراد عليه بل على ما ذكره
المحقق العلامة لعدم ظهوره والنسب قوله والاشارة الى ان عينية الصفات

لا ينافي

لا ينافي القدرة الخ اى يجعله نعم الوجوب بالاختيار والارادة الخ قوله وح فمرادة
بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين الخ اى حين كون المراد من هذا الايراد
هو الايراد السابق بعينه في قوله بعيد فانه قد ذكر سابقا الخ فيجب لحن مذكور دفعا
الظهور ولعله مشتمل على وجهين وجهين الاول قوله قد ذكر سابقا الى
قوله وان المراد به الثاني قوله وان المراد به الحاضر وعلى ما ذكرنا يحتاج
الوجه الثاني الى ضميمة مقدمة وهي قوله عقيب قوله وهو لا ينافي الى جود
بسبب الارادة الخ وهو قد ادعى المنافاة هيهنا هذا قوله وهو لا ينافي
الوجوب بسبب الارادة وان كانت عين الذات قد عرفت ما فيه مشروحا
فتذكر قوله والفرق بين هذا الايراد وما في الحاشية السابقة ظ فان
ما في الحاشية السابقة هو ان الحدوث ينافي كون الارادة والعلم بالاصلح
عين زائدين على الذات لوجوب الفعل بهما وهما من زائدين فيلزم القدم
اى الايجاب بالمعنى المذكور في الحاشية فكيف يمكنهم مع هذا القول بتعيينه
وما في هذه الحاشية هو بيان منافات الاختيار بالمعنى المذكور على ما هو
مختارهم على تجويزهم مع الوجوب بالاختيار وبينهما فرق ظاهر هذا هو
مراده قوله لان المتكلمين فرقوا في المشهور الخ تمهيد لما يراد مع الاشارة

الى الطعن على المحقق والفاضل اليهم معا قوله وان كان امرا هو فلا وجه لعدم
المنافاة بين ما فسره الفلاسفة في المشهور وبين الوجوب بالاختيار
او لعدم قولهم به فافهم قوله فتامل لعله اشارة الى ما ذكرنا في توضيح كلامه
او الى عدم وقتيتهم قوله وفيه تامل لاثر على تقدير الزيادة والحدوث
الى حاصلات المحقق بهذا خط القائل والواقع وليس في الواقع من يقول
بالوجوب مع زيادة الارادة وقدمها فاختص الايراد المذكور بالقائلين
بالعينية بالبيان الذي ذكره فلا افتد الارادة بعدم زيادتها قوله وانت
خبير بعدم وقصاره لم يشنع عليهم ويمكن دفعه بانه لما كان كتب الحكماء مشحونة
بانه تعالى عالم مريد بحيث لا يمكن لاحد من الناظرين فيها انكاره فلا يمكن
اسناد القول بالايجاب بالمعنى الاخر اليهم بان يكون عندهم فعله تعالى من قبيل
افعال الطبايع بل الايجاب في كلامهم هو الايجاب بالمعنى المذكور لا غير
نعم قد نقل عن شرذمة منهم انهم قالوا بانه تعالى موجب بذلك المعنى والمتكلمون
شنعوا على قاطبتهم في القول بالايجاب وعلى ما ذكرنا مقصودهم من
الايجاب ليس الا المعنى المذكور فتوهموا انه مناف للاختيار مع انهم يقولون
بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فلذا شنع عليهم بعض المحققين

مفرعا

مفرعا على ذلك القول بانه على ما عرفتم لا تشنيع عليهم في القول المذكور واذا
لقول بالايجاب لا ينافي القدرة الخ وهذا وجه وجيه فلا تك غافلا عنه قوله
ثم قال ذلك المحقق واما القدرة بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين
الى اشار بذلك المحقق الى ان الوجوب مع الاختيار المختار عند المتكلمين
متنافيان فالوجوب بالاختيار مناف للاختيار المختار عندهم بحسب الحقيقة
فلا يمكنهم القول بهما والحاصل ان ذلك المحقق اورد عليهم اولا بانه
بعد هذا القول لا وجه لتشنيعهم على الحكماء في القول بالايجاب وثانيا بانه
لا يمكنهم القول به لاستلزامه القول بالنقيضين لما ذكره وبالجملة كانه يقول
انكم كما شنعتم على الحكماء في القول بالايجاب وقلتم انهم ينكرون قدرة الباري
واختياره للقول المذكور كذلك يرد عليكم ايضا هذا التشنيع بعينه اذ القول
بالايجاب مناف للاختيار المختار عندكم فانتم على الحقيقة تنفون اختياره
وقدرته تعالى للقول المذكور نعم هذا لا يرد على الاشعرية لعدم قولهم بالايجاب
وفي هذا الكلام كانه اشارة الى اعتراض على المحقق ايضا من وجهين حيث
توهم عدم المنافاة بينهما على ما هو مختارهم في الاختيار كما قال في هذا
المقام وحيث جعل النزاع في الايجاب والاختيار هنا راجعا الى الحدوث

الاثر وقدمه فقط فانه على هذا لم يكن مختصا به ومن هنا ظهر ايضا سر التشنيع
المزبور فلا تغفل قوله فالمحقق ان هذا النزاع راجع الى الحق ابناء على ما قال ان
النزاع في الايجاب والاختيار لا ينبغي في الحقيقة ان يكون الا بين الاشعري
والحكيم لما عرفت من عدم قولهم بالايجاب والحاصل ان القدرة عند المتكلمين
هي المذكورة هي لا يجتمع مع الوجوب والكلام عند الاشعرية من المتكلمين قائل
بالايجاب فهم في الحقيقة مع موافقون مع الحكماء في نفي الاختيار بالمعنى
المذكور وان كانوا يجب اللفظ منفقين به فلم يبق هذا النزاع الا بين الاشعرية
والحكيم ولعله طعن آخر على المتكلمين حاصله انكم ناتم مع الحكماء في نفي هذا
المعنى عنه تعم مع انكم موافقون معهم فيه في الحقيقة من حيث لا تشعرون
نعم هذا النزاع صحيح للاشعرية معهم قوله فان مرادهم بالصحة هو الصحة
بالقياس الى الذات بدون اعتبار الارادة وح لا منافاة بين القول بالوجوب
والاختيار فان الاختيار بالنظر الى الذات والوجوب باعتبار الارادة
قوله لا الامكان الوقوعي على ما نهم حتى يلزم عدم امكان العقل بالوجوب
قوله وبعض الفضلاء استغرب ايضا فان قلت الصواب اسقاط له اذ ذلك المحقق
حمل هذه العبارة في كلام المتكلمين على المعنى المذكور لا عكس وبالجملة انه

بصدد

بصدد بيان الاختيار المختار عند المتكلمين فلا معنى في الرد عليه بقوله
بان لا معنى لحمل العبارة الواقعة من كلام المتكلمين وبعض الفضلاء سفه
ايضا على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري وهو ظ قلت نعم لكن
قوله في ذيل قوله فان الظاهر يدل على ان لا معنى لتلك العبارة الا
ذلك فاورد عليه المحقق العلامة ما اورده عليه من قوله كيف يحمل العبارة
الى وجه لا يستقيم الكلام فافهم قوله تعريض للشارح بان ما ذكره كلام مجمل
الخ فان قلت لا اختصاص للتعريض المذكور بالشارح بل يرد على المحشي
ايضا حيث قال هيهنا ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
ما اورده على الشارح وكيف يمكن تطبيق هذا الكلام على الجواب التحقيقي
الشافي الاتي قلت لا نفي في امعان المتن واجاله لم يصل الى حد
الاخلال حتى بل لو لم يصل اليه تعد من المحسنات لكنه نقص في الشرح
فان شانه التوضيح والتبيين اما تطبيق ذلك الكلام على الجواب
الاتي فبان يق لا منافاة بين وجوب الاثر وامكانه باعتبارين بان
يكون واجبا باعتبار الارادة الازلية العين الزائدة المتعلقة في الازل
بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد وجوبه وايجابه في ذلك الوقت

فالتخلف هو ان لا يتحقق فيه واما قبله فله ويكون ممكنا اى جايز
الزوال جوازا وقوعيا مع قطع النظر عنهما اى قبل الوقت المذكور
فلا منافاة بين الحدوث والاختيار بالمعنى المذكور وبين القول
بوجوب الفعل بالارادة الازلية العقلية وهذا هو الجواب الاتى
ولكن فيه ما لا يخفى من التكلف ومن هذا البيان ظهر اندفاع ما ضعف
من المحقق العلامة ايرادا من عدم انطباق هذا الجواب على السؤال
بعد تتميمه بما فى بعض الحواشى حتى ينطبق على نفى الاختيار بالمعنى
الذى ذكره المحشى ان الجواب ح هو ما افاده المحقق لا غير الا ان يكون
غرضه ما اورد ناهيهنا وكان قوله هنالك لا يناسب يناسب هذا
هذا قوله اذ لو وجد قبله ايضا لزم التخلف مع التخلل البتة وجه
لقوله لا يكون موجودة الا فى آن كذا وقوله لزم التخلف مع التخلل
ان اراد به تخلل الآن فبطلان اللازم مع انه عين ما هو المذكور فى الحاشية
وان اراد به تخلل الزمان فاتجه عليه المنع وبالجملة هذا التعليل عليل
فينبغى ان يطرح من البين قوله فلت فقد اشرنا سابقا الى انه تستبق
بامر تدريجى الى توضيحه بحيث يظهر منه اندفاع كلا الايرادين
المذكورين

المذكورين انهم جعلوا امورا جزئية العلة التامة للحادث امرا تدريجى
الحصول وجودا وبقاء بحيث يكون تمام تحققه بانقضائه كالحركة
فانهم جعلوها شرطا لوجود الحادث ومعدا له بحيث يكون آن
انقضائه هو آن اول وجود الحادث وهذا هو معنى التخلف
الذى ادعى جوازه المحشى هيهنا فى آن وجود المع بعينه آن تمام العلة
فاندفع الايراد الثانى المذكور فى ذيل ايضم واما اندفاع الايراد الاول
فبان يق ما ذكره انما يتم لو كانت تلك العلة او العلات بتمامها
انية الوجود ثابتة الذات وليست كذلك لما مر من تشبثهم فى ربط
الحادث بالقديم بامر متدرج بقاء وحصوله وح يصح اختيار
كل من الشقين المذكورين بان يق علة العلة موجودة قبلها بالزمان
بمعنى ان زمان وجودها غير زمان وجودها ومقدم عليه بالذات
ولا يلزم محذور التخلف المذكور لما تنطبق عليه اى على زمان وجودها
او يق انها موجودة قبلها بالآن بمعنى ان الواسطة بينهما هى الان ولا
يلزم الثانى لعدم انطباق المذكور وبالجملة يصح على ما ذكر هيهنا
القول بالمعية والتقدم معا على الوجه المزبور ولعل قوله فتأمل اشارة

البيان اشارة الى هذا البيان قوله فان قلت تخلف وجود المعلول الاولى
اى تمام وجودها وهو ان انقضائها ثم ان هيهنا سؤالا يجب
ان يشير اليه والى رده فنقول اما السؤال فهو ان معنى قولهم ان تمام الحركة
بانقضائها وان آن انقضائها هو بعينه آن تمامها ماذا فان اراد
به ان آن الانقضاء هو بعينه آن وجود الحركة تماما فلا معنى له كيف
وهو في قوة اجتماع النقيضين وان اراد شيئا آخر فلا بد من بيانه
فانا لا نعرفه واما الجواب فهو ان المراد ان آن الانقضاء ان يصدق
فيه ان الحركة قد تمت وحصلت في ظرفها وهو الزمان الذي قبله
لا انه حاصل فيه ولما كان المع لا يترتب على العلة الا اذا اتصفت بتمامها
وهي هيهنا تتصف بها في الان المذكور فلذا يترتب عليها المع في ذلك
الآن وهذا هو معنى المعية المذكورة وبه يظهر معنى التخلف والتقدم
المذكورين ايضا ظهورا كاملا هذا وكن من الشاكرين قوله فكيف يتقدم
عليه تقدما زمانيا كما في الحادث الباقي بالنسبة الى علته التامة
لوجوده لما عرفت قوله قيل انما يحتاج في البقاء الى العلة المفيدة للوجود
الخ ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان ظرف وجود الحادث شرط لبقائه

ومن متممات علته الباقية كما ان آن حدوثه شرط لاصل وجوده فلا يلزم
المحذور المذكور ويمكن ارجاع الجواب المنقول الى هذا وح لا اشكال
عليه قوله انت خبير بما مر بان ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم الخ
غرضه الايراد على المحشى بان الايراد المذكور لا يرد على غير الاشعرية
ايضا من القائلين بحدوث العالم كلا كالمعتزلة وسائر المحققين منهم
كما يستفاد من كلامه فلا حاجة لهم الى الجواب الذي ذكره في دفع
ذلك الايراد نعم يرد على القائلين بالزمان الموهوم بحسب التحليل
من النظر قوله فله في هذا الكلام مطلبان ذكرناهما ايضا وتلويحا
وقد ظهر حاله في تضاعيف كلماتنا السابقة فتذكر غرضه انهم وان قالوا
به لسانا لكنه يلزم عليهم القول بالزمان الموهوم على ما بيناه سابقا فيلزم
عليهم ايضا ايراد التخلف المذكور في الواقع وبهذا التقرير اندفع
ايراد ان غرض الفاضل المع ان تلك الطائفة لا يرد عليهم الايراد المذكور
بقولهم بكذا وان كان ذلك القول باطلا في نفس الامر والحاصل انهم
مع قولهم بكذا لا يرد عليهم ايراد التخلف المذكور على ان كلا مرتبط
بالقبول ايضا ولكن قد ظهر حال ما اشار الى ظهورها في تضاعيف

كلا انه السابقة في تضاعيف كلماتنا السابقة فتذكر والقول عليهم بان
الواجب كما لا بداية ولا نهاية له فيجب ان يكون العالم كذلك على قواعدهم فهو
ايراد آخر عليهم غير ايراد التخلف مع التخلل ولعله يصح لدفعه التمسك
بالعلم بالاصلح كما علمت سابقا ولا يذهب عليك ان الايراد المذكور يرد
على جوابه الاول والثاني على من الثاني الا ان يكون غرضه الرد على الفاضل
المح من جهة الاستبعاد المذكور فتامل قوله وفيه نظر اما اولا فلانه هاهنا
تخلف العلة التامة عن المع الخ لعل كلام الفاضل المح محمول على ما سبق
من الفرق بين التخلفين وعلى هذا يصح كلامه ولكن لما كان كلام المحقق
هيهنا آبيا من هذا الحمل بل الظ منه ان مراده من العلة التامة هيهنا العلة
المستجمعة لشرائط التاثير جميعا حتى التعلق فلذلك لم يحمل المحقق العلامة
كلام الفاضل المح على ما سبق بل حمله على ما هو الظاهر من كلام المحقق
ليكون مطابقا له فاورد عليه ما اورد عليه وعلى هذا الحمل يرد على المحقق
العلامة وبالجملة المحقق العلامة نظر الى ما هو الظ من كلام المحقق في هذا
المقام فحمل كلام ذلك الفاضل الذي هو في بيانه عليه ليطابقه فيرد عليهما
ما اورد عليه الايرادات المذكورة وعلى هذا الايراد على المحقق العلامة بل

الحق

المحقق معه فلو كما قيل ان كلامه محمول على معنى آخر فلا يرد عليه الايرادات
المبينة على معنى آخر لقيل عليه ان كلام المحقق هيهنا ابى عنه فلا وجه
لذلك الحمل بل ينبغي ان يحمل على ما هو الظ منه لكون مطابقا له ويرد
عليه ما اورد عليه وحاصل المقام في الرد عليه ان كلامه اما محمول
على ما سبق او على ما هو الظ منه وعلى الاول يرد عليه انه غير مطابق
كلام المحقق مع انه في بيانه وعلى الثاني يرد عليه الايرادات المذكورة
وقد ظهر من البيان المذكور وجه تلك الايرادات فلا تغفل قوله واما
ثانيا فلانه لا فرق بين تخلف المع عن العلة التامة الخ اي لا يجب العبادة
كما يظهر من قوله الآتي لكن لا فرق ح ايض بين تخلف المع الى قوله الا بالعبادة
قوله فليس شيء منها محالا ذاتيا حكم العقل بمحاليته لذاته بل من حيث
انه مستلزم للترجيح بلا مرجح فان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يكون شريك
الباري مثلا محالا بالذات لان العقل يحكم بمحاليته من حيث انه مستلزم
لتركب الواجب مثلا وبالجملة ما الفرق بينهما قلت الفرق ان العقل
لو تصور تصور شريك الباري على الوجه اللائق به لما احتاج في الحكم
بامتناعه الى ملاحظة امر آخر بل بمجرد ملاحظة تلك الملاحظة يحكم به

اذ صرف الشيء لا يتعدد بل لا يمكن فرض التعدد فيه كما قال صاحب التلويحات
عظم الله قدره صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضت ثانيا فاذا نظرت
فهو هو اذ لا ميز في صرف الشيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته
يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى وجود
الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد انتهى
وهذا بخلاف ما نحن فيه فان العقل لا يحكم بامتناعه مع قطع النظر
عن ملاحظة الترجيح بلا مرجح بل لا بد حكم بامتناعه من ملاحظة خلاف
المذكور فانه ليس ولا يكون ملاحظة الغير عنا جاريا في الحكم المزبور
ولاحد ان يقول ايضا ان المحال بالذات ما لم يكن لمحاليته علة لا انه لا يكون
علة لمحال آخر وح لا منافاة بين كون تخلف العلة عن المعلول محالا بالذات
وبين استلزامه للترجيح بلا مرجح وكذا لا منافاة بين محالية شريك
الباري محالية بالذات وبين استلزامه لتركب الواجب ومع يكون الاشكال
مهنا المحال اللازم على محاليته اللزوم استدلالا اينا فانهدم الاساس
فنبص قوله ثم لا يخفى انه لا يمكن الا كان متعلق بقوله ثم ان هذا الكلام
مشترك الورود عليه ويظهر منه وجه ذلك الكلام على حسب ما ذكر

ويظهر

ويظهر من كلام المحشي حيث قال فلا بد من بيان امكانه وان مراده امكان
تخلف العلة التامة عن المعلول قوله ثم انه قد اشرنا الى رد على اصل جواب المحشي
وموضع الحوالة الحاشية المعنونة بقوله وهذا الاستدلال الخ قوله
ويبقى الاشكال الذي الخ يعني حسب المقام ان المراد باشكال التخلف
المزبور وح يكون بالقياس الى ذلك الوقت وعلى تقدير ولكن
لا ريب في انه لا يرد على من قال بالزمان الموهوم وذهابه لا الى النهاية من
جانب البداية وكون كل سابق علة معدة للاحقة وكون بعض اجزائه مختصا
للايجاد والقول بان ذلك الزمان لا يمكن ان يكون مختصا الوهمية او لا
معنى للزمان الموهوم اذ لا فرق بين اجزائه التعاقب في الموجودات والموهومات
فاذا بطل الاول كما بطل الثاني ايضا فبعد غاية ابراد اخر واما من لم يقل
بذلك كالمحققين من المتكلمين فبعد ما احدثت الفطانة بيديك وتذكرت
ما تلونا عليك تعرف انه لا يرد عليهم ايضا وبالجملة بعد الجواب المذكور
لم يبق الاشكال على القائلين بالزمان الموهوم بحسب التحليل من
حيث النظر واما من لم يقل به من محققي المتكلمين فلا يرد عليهم ذلك الاشكال اولا
الا بحسب الدقيق من النظر وبعد الجواب المذكور لا يرد عليهم اشكال

ام كما عرفت ثم على ظاهر فهم المحشى لا يندفع الاشكال المزبور بالجواب المذكور
ايضا من الطايفة الاخرى الا من جزء هذا قوله فلان قوله بان يريد الى قوله ويدل
على الزيادة والحدوث كليهما بان يدل بان يريد على الزيادة وح على الحدوث
او بان يدل هذا المجموع من حيث المجموع على الزيادة والحدوث معا او بان
يدل كل منهما على كل منهما لكن بان يريد منضما الى قوله وح يدل لا لزوم ضعفه
على كذا وكذا قوله فتغير ظ بل ظ لمن تامل وتفطن قوله والعدول بان الى قوله
محل تامل لعله محل تامل كما لا يخفى على من تامل عارفا باللسان قوله ويمكن ان
يكون اي بعده ظاهر قوله ستعرف فان كلام الش لا يدل على ما فهمه المحشى كما يتى
لليس كك فان الش هنالك بعد ما بين دليل المص على عدم زيادة الارادة على
الداعي بقوله واستدل المص على ان الارادة ليست امرا اخر سوى الداعي
بانها لو كانت امرا اخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا الامر ان
كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت
دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل قال اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم
على اي حال اذا كانت الارادة زايدة على الذات سواء كانت نفس الداعي
او امرا اخر زايدا عليه وذلك ظ انتهى ودلالته على فهم الزيادة ظاهرة نعم

لا يدل

لا يدل على انه اعتقد ان المص هنالك بصدد اثبات الارادة الزايدة على الذات
كما يشعر به كلام المحشى لانا نقول لما المقصود الكم من الايراد المذكور بان لزوم احد
المحذورين مترتب على فرض زيادتها على الذات ولا بطلانه بكونها نفس
الداعي او لا اذ هو لازم على فرض زيادتها على كل حال منهما فلا يثبت به
المدعى اعني كونها عين الداعي وليس مقصوده منه ان الارادة لما كانت
زايدة على الذات عند المص يلزم عليه احد المحذورين البتة سواء كانت عينا
للداعي او زايدة عليه على ما فهمه المحشى هذا قوله ويمكن دفع ما ذكره اجزا
الى لا يبعد ان يعد من البعيد ويمكن دفعه بوجه اخر لا يبعد ان يعد من
القريب وهو ان الحكم بالمساهلين في العبارتين المذكورتين مناف
لما سيجئ منه في شرح قول المص كذا لا ان الحكم بكل منهما مناف لما ذكره في الفرق
على ما ذكرنا هو قوله بعد ما حكم بالمناقات في وجهها فان يدل على انه معتقد
ان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة على الذات هذا قوله ثم المحقق يقول
مؤدى قول الاولى من الاول والثاني واحد اي مالهما واحد اذ يرجع
كل منهما على ما قال الى ان علة الانفكاك هي امتناع الفعل في غير ذلك الوقت
الذي اوجد فيه امتناعا غيريا فلا اختلاف بين هاتين الطائفتين في

فى الواقع منها ويجب التحكم ما آل كل منهما وقوله والثانى ليس عطفا
على الاول بل على الح ولهذا لم يذكر الثانى الثابت وقوله قبيل هذا وبعضهم
قوله
يقول الخ الذى هو عطف على تحسيله بعضهم يقولون الخ هو الثانى وهذا
قوله ولما لم يكن الحدوث شرط لبيان العدم ولما احتاج الى الارادة المخصصة
لعل كلا منهما دليل على كل منهما فافهم قوله ولا يذهب عليك انه خلط
بين وجوب الاصطلاحى بالمعنى المراد فيما سيجئ الخ اى توهم ان المراد هيهنا هو
المعنى الذى سيجئ اخر المقصد ويمكن ان يوجه الخلط المذكور انه توهم ان
الوجوب الذى هو الوجوب المراد هيهنا لكن كلام المحشى لعله هيهنا
صلى
يدل على الاول فان قلت لا خلط فى كلامه بين الوجوبين لان مراده انه لا
واجب عند المص بالمعنى المراد هيهنا الا انه واجب عنده بالمعنى المذكور كما سيجئ
منه
والواجب بالمعنى المذكور واجب عنده بالمعنى المراد هيهنا فهذه مغالطة
جوب
خارجا قلت هذا بعيد من كلامه بل لا دلالة له على ذلك ولكن يمكن ان يجعل الو
فيما سيجئ على المعنى المراد هيهنا كما يدل عليه دليله عليه وح لا خلط فى
الكلام ولا خبط فى المرام فان قلت كيف وقد اورد الشارح على المص هناك
بان المدعى هو الوجوب على الله بمعنى استحقاق الذم على تاركه والدليل

الذى

الذى اقام عليه يدل على الوجوب بمعنى اللزوم عند تمام العلة واين هذا من
ليل
ذلك قلت لا نسلم ان مدعاه هو ذلك بل مدعاه هو الذى يدل عليه د
والقول بان هذا منه خلط بين الوجوبين فهو امر آخر خارج عما نحن
فيه وبالجملة الكلام فى الوجوب الذى فى كلامه ما الذى هو بالمعنى المراد
هيهنا او بالمعنى المذكور هذا قوله وهو ما قلناه انفا اى فى ذيل قوله
وما سبق نقله الخ قوله ادفن قوله امتناع الصدور فى حد ذلك الوقت
ها
اى امتناعا غيريا وجه لوحدة مؤداهما بعبارة الشارح فكذا بناء على كذا قوله
لكن الظاهر انه ليس مراد المص بالامتناع الامتناع بالغير بل الامتناع لذات الوقت
ور
اقول هذا ايضا امتناع غيرى لا غير ولعله حمل فى غير ذلك الوقت على انه قيد الصد
ف
لا ظرف للامتناع ولو حمل على انه ظرف له لا يقتضى ما قلناه وبالجملة هيهنا فرق
بين ما ذكره وبين ما ذكره نعم يرد على المحشى هيهنا على ما يشعر به كلامه قوله
ع
حيث قال لعل المقصد ان المراد بالامتناع الامتناع الغيرى من يجوزون كون هذا الامتناع
على
امتناعا ذاتيا انه يجوزونه تقديرا ولا يحتمل العقل احتمالا واقعيا بعدما
يقولهم لانه لا وقت قبل ذلك الوقت على ما مر فى كلام المص الذى نقله
سابقا قوله وبعضهم يقولون ان صدور الفعل فى غير ذلك الوقت

ممتنع لذات الوقت اى الذى هو غير ذلك الوقت **قوله** وح لا مجال للتوهم رجوع
العبارتين الى شئ واحد اذ على هذا القول يكون العلة هى ذات الوقت
وعلى القول بوجوب الاصلح هى الاصلحية وان شئت قلت على القول الاول
الامتناع امتناع الذاتى وعلى الثانى غيرى ويمكن ان يخدش فيه ويقال انه انما
ان يلاحظ الخصوصية فيهما اما لو لم يلاحظها وعلى الاول لا يلزم رجوعهما
الى شئ واحد على الاول ايضا وعلى الثانى يمكن رجوعهما الى شئ واحد
هو الامتناع فى غير ذلك الوقت متكلم على هذا ايضا وعلى هذا ظهر انه لا حاجة
فى بيان وحدة مؤداهما الى قول المحشى والظ ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغير الا ان يكون فى نظره ملاحظة الواقع ايضا فتامل فيه ثم انه لو حمل ذلك
القول من المحشى على جواب عن سؤال مقدر وهو انه كيف يمكن الحكم بوحدة
مؤداهما مع ان الامتناع فى احدهما بالغير وفى الاخرى لذات الوقت
فاجاب عنه بان الامتناع لذات الوقت ايضا امتناع غيرى بان يكون المراد
بالغير فى كلامه هو ذات الوقت الذى هو غير الفعل الممتنع لاجل لما اتجه
عليه كلام المحشى العلامة فى ذيل لكن اه نعم يبقى السؤال فى كون الامتناع
لذات الوقت امتناعا غيريا الا ذاتيا وهو سؤال اخر ودفعه لغاية الظهور

انه امتناع غيرى لا غير كما اشرنا اليه هذا **قوله** ولكن لعيث مما يحتمل يعتمد
عليه ولا يشترط فى العلل المساواة لاحد ان يقول لم يخلق الله العالم حيث
اذا عد سنوات كانت عشر من الف سنة مثلا وهذا لا يرد على القائلين بانه لعلم
بالاصلح ولا على الاشعرية ولكن اذا ضم الى هذا القول القول بالعلم بالاصلح
بعد تذكر ما تلونا عليك سابقا انه فتوجيهه بعيد اذ الظاهر انه كلام آخر
جامع بين الكلامين ولكن الظن ان هذا هو مختار المص ان صح اسناد القول
المذكور اليه وعلى هذا لم يكن كل امر فى بحث الجواهر مخالفا للقول المذكور
كما علمت مشروحا وبالجملة الظن ان مذهبه هو الجمع بين المذهبين ولا يرد
عليه ايرادا ما كما مر تفصيله **قوله** صح الاطلاق على ما تلونا عليك الى ان
فى الرد على طريقة السيد السند الداماد واتباعه فى الحدوث ولكن قد ظهر
ايضا حال ما تلى عليك ما تلونا عليك فى كلا شقى السؤال فتذكر **قوله** لا يمكن
سلوكها الا بالتزام الشك على التعاقب كلى ثم كلى كما مر مرارا مفصلا مبينا
فتذكر **قوله** ان المشية حدثه هذا مناف لقدم الارادة وقوله وان علم الله
عين المشية سابق عليها مناف لكون العلم عين الارادة وقوله ان المريد
لا يكون الا المراد معه مناف لكون الارادة عين الذات ولحدوث العالم

وقوله لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد يدل على مغايرة العلم للارادة وعلى
حدوثها ايضا وقوله الآتي وذلك من الاخبار مثل ما روى عن بكير بن
اعين انه قال قلت لابي عبد الله ع علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان
فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله ولا
تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشاء فاذا
شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق المشية ومثل ما روى عن عمر بن
اذينة عن ابي عبد الله قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية
وامثالها الكثيرة في الاخبار قول اللهم الا ان يكون المراد بالمشية تعلقها
فلا ينافي حدوثه ومغايرته للعلم قدمها وعينيتها للعلم الذي هو عين
الذات والمراد بحدوث التعلق حدوثه بملاحظة المتعلق اي الخلق
بالقياس اليه وح لا اشكال ثم ان ههنا اشكالا اخر مما اشار اليه والى
دفعه صدر الافاضل في كتابه المسمى باسرار الآيات في فصل توحيد الصفات
بقوله فان قلت مفهوم العلم غير مفهوم القدرة ومفهومهما غير مفهوم
الارادة ومفهومات هذه الثلثة غير مفهوم الحيوة فكيف يكون الجميع في حق
الواجب تعالى حقيقة واحدة بسيطة لا تغاير فيها اصلا قلنا الاختلاف في المفهوم

لا ينافي

لا ينافي البساطة الحقة لان قولنا صفات الواجب عين ذاته معناه ان وجوده
بعينه وجود هذه المعاني وكثيرة ذاته بعينها حيثية ساير الصفات وهي
ليست بامور زائدة من حيث وجودها وحقيقتها على وجود الواجب
وحقيقته وليس معناه ان هذه الالفاظ مترادفة لها مفهوم واحد
والا لم يكن حملها مفيدا انتهى فان قلت الواحد الحق والبسيط الصرف
كيف يكون مصداقا لمفاهيم مختلفة لانه اما ان يكون حيثية صدق احدها
عين حيثية صدق الاخر وغيرها فالاول ينافي اختلاف تلك المفهومات
بحسب المفهومية كما ذكره صدر الافاضل في برهان ان بسيط الحقيقة
كل الاشياء لا يخرج من حقيقته شيء منها من انك اذا فرضت بسيطا
هو ج مثلا وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كان بعينها حيثية انه
ليس ب حتى يكون ذاته بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب
والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون كل من عقل الانسان مثلا عقل
ليس بفرس بان يكون نفس معقولية الانسان نفس عقل ليس بفرس هذه
عبارته والثاني ينافي البساطة الصرفة والوحدة المحضة فالبسيط
المحض لا يكون مصداقا الا لمعنى واحد قلت البسيط المحض والواحد

الصرف المطلق لاجل البساطة المحضة ووحدة الصرفة المطلقة يجب
ان يكون جامعا لحقايق الصفات الوجودية الكمالية كالعلم والارادة
والقدرة مثلا بان يكون حقيقته نفس حقيقة هذه وهذه وهذه والا
يلزم خلاف الفرض فيجب ان يكون مفاهيم تلك الصفات منتزعة
منها لكونه حقيقة كلها وفرق بين بين ما نحن فيه وبين ما ذكره صدر
الافاضل في البرهان المذكور اذ الغرض هناك سلب وجود عن ذلك
البسيط ومصداق السلب الكذائي بعينه مصداق وجود آخر لامحالة
فهما بما هما يقتضيان اختلاف المصداق فاذا لم يكن اختلاف في المصداق
لم يكونا شيئين وهذا بخلاف ما نحن فيه كما علمت وبالجملة المختار هو
الاول وتتميمه على الوجه المذكور فاحفظ ما قلنا وتامل فيه حق التامل
فانه مفتاح لابواب عظيمة فان قلت ما الفرق بين هذا المذهب وبين
ما ذهب اليه جمع آخر من المتكلمين ومن يحذو حذوهم من القول بان
الذات المقدسة الاحدية نائبة مناب الصفات لا انها عينها فانهم ايضا
يقولون بان الانكشاف مثلا يترتب على نفس الذات بذاتها كما يقول
به القائلون بالعينية فما الفرق بين المذهبين وما معنى كل منهم قلت

ان القائلين بالعينية يقولون بان الذات مصداق المفهومات الصفات
حقيقة بخلاف القائلين بالنيابة فانهم ينفون مفهوماتها اساسا عن
الذات ويقولون ان اطلاق الصفات عليها من باب المجاز دون
الحقيقة مثلا يقولون انه تعالى ليس مصداق العالمية بحسب الحقيقة
بل لما يترتب على ذاته تعالى الانكشاف بذاته يطلق عليه هذا مجازا وكذا في سائر
الصفات فان قلت فيرجع نزاعهم الى اللفظ واطلاقه بحسب الحقيقة
والمجاز وهو حينئذ هين بل لا يليق لارباب العقول في كتب المعقول
النزاع فيه قلت ليس كذلك بل نزاعهم هذا يرجع الى نزاع كلي معنوي بحسب
الحقيقة اذ يلزم على القائلين بالنيابة ان يكون في ذاته تعالى العياذ بالله
نقصان وقصور ويلزم منه التركيب ايضا في ذاته لانه يلزمهم ان يكون
حيثية العلم مثلا وحقيقته التي هي نحو من الوجود وكمال مطلق في الحقيقة
منتفية عن الواجب وكذلك حيثيات سائر الصفات الوجودية الكمالية
لنفيهم مفهوماتها اساسا عنه تعالى بخلاف القائلين بالعينية ولذا لم
يلتفت اليه من اشرق قلبه بانوار الحكمة الحقة من اصحاب التحصيل
والتحقيق انهم تفاحشوا بهذا القول وسموا انفسهم باصحاب التوحيد

لاجله وعلى وافق للاشعرية القائلة بزيادة الصفات على الذات من الجهات
ولم يعلموا ان قولهم ايهم من الجهالات وانهم ليسوا باصحاب التوحيد ام
كما علمت وما ورد في الحديث من ان كمال التوحيد نفي الصفات عنه ليس
معناه ما فهموا بل المراد نفي الصفات الزائدة عنه او المراد ملاحظة الذات
مع قطع النظر عن الصفات ومفهوماتها طرا وهذا معنى لطيف شريف
والعرفان مكتب نعم النقي على صفحات خدود الهوى ولكن هذا الفرق عجيب
ملاحظة اذ لتبين ان لا نزاع لهم مع القائلين بالعينية بحسب المعنى بل هو
راجع الى اللفظ فان ادلتهم لا تدل الا على نفي الزيادة كما يقول بها
الاشعرية ولكن لما فهموا ان قيام مبدأ الاشتقاق معتبر في معنى المشتقات
وانها موضوعة لذات قام بها المبدأ حقيقة ونفوا زيادة الصفات
على الذات سلبوا مفاهيمها الحقيقية بزعمهم عن الذات مثلا قالوا ان العالم
موضوع لمن قام به صفة العلم حقيقة ولما لم يقم هذه الصفة به تعالى على ما تدل عليه
الدليل فليس اطلاق العالم عليه على الحقيقة لما زعموا ان معناه الحقيقي
هو ذلك ولم يعلموا انه ليس معناه الحقيقي بل المعنى الحقيقي للمشتقات
على ما حقق اما معنى بسيط او ما ثبت له المبدأ بالمعنى الاعم مثل المعنى الحقيقي

للوجود

للوجود وهو ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاتها او ما ثبت له الوجود
اعم من ان يكون من قبيل ثبوت الشيء لنفسه وعدم انفكاك الشيء عن نفسه
او ثبوت المغاير للمغاير فقولهم في الحقيقة راجع الى ان المشتقات موضوعة
لمعنى كذا او لمعنى كذا واته فيطلق القائلون بالنيابة العالم مثلا عليه تعالى بالمعنى
الذي يطلق عليه القائلون بالعينية لكن يقولون ان معنى مجازي له في هذا
القائلين بالعينية فلا نزاع لهم معهم في اطلاق هذا المعنى عليه تعالى وهو سهو
لا يترتب عليه مفسدة نعم يحكم العقل بطريق الضرورة ان اطلاق العالم مثلا
في الشريعة عليه ليس من باب المجاز وهو كاشف عن ان ما فهموه من وضع
المشتقات فاسد فتبصر قوله واما ما ذكره الفاضل المعم من حديث
الارادة الاجمالية الى قوله فلا يرجع الى محصول يمكن ارجاعه الى ما ذكره لكن
على الوجه الذي اشرنا اليه وح لا يرد عليه ما اورده قوله بل التأمل يقتضي فساد
القول بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ايضا اذ يلزم ان يكون الواجب تعالى في
المرتبة من الكمال لم حصلت له على ما فهم من ظاهر الاجمال والتفصيل ولو
اريد بعلمه الاجمالي ان ذاته بذاته من ذاته مع بساطة الحضرة ووحدته الصرفة
يعلم جميع الاشياء على الوجه المفصل وبالجملة انه تعالى بصورة واحدة هي

ذاته المقدسة يعلم جميع الاشياء على الوجه المفصل وبالجملة انه تعالى بصورة واحدة
هي ذاته المقدسة يعلم جميع الاشياء مفصلا وبعبارة اخرى انه في مرآة ذاته
يرى هذه الاشياء جميعا على التفصيل بعلم التفصيلي حضورها عنده بوجوداتها
التفصيلية الخارجية من دون ان يكون فرق بين العلمين بالنظر اليه
بان يكون علمه بالشيء قبل كونه كعلمه به بعد كونه ويكون الاجمال والتفصيل
بالنظر الى الاشياء لما ورد عليه ما اورده وتفصيل ما قلنا وتوضيحه موكول
الى كتب صدر الافاضل فليطلب الطالب هناك قوله ثم النظر ان هذا
الدليل وكذا ما بعده ولظهوره تركه ثم ان هذا الكلام منه يحتمل حمله على
التحقيق او على الايراد فلا تغفل وقوله انما ينتهض على من قال الخ لاجل
في لم يقدر فلا يتمكن من الترك على تقدير فلا يتمكن من الفعل على آخر قوله
كما هو مذهب الشرح باعتبار كلمة حال مع قوله بعدها قوله ثم هذا كله اي هذا الجواب
الذي هو جواب المص على اي من التقديرين المذكورين قوله ولو كان
الغرض الايراد على مذهب المص كما هو الظ كما مر قوله فجواب المص انسب
باعتبار اعتبار التقدم فيه قوله وانت خبير بان الشبهة لا ينتهض على نفي
القدرة المطلقة اي طبيعة القدرة كما اعترف به نفسه على ما نقل عنه في الحاشية

السابقة

السابقة عليه في حل هذه الشبهة الظ مراده ان هذه الشبهة لا تنتهض على نفي
القدرة المطلقة كما اعترف به نفسه فلو اريد بهذه الشبهة نفي القدرة المطلقة
لا حاجة لنا في دفعها الى ما قاله المحقق اذ الشبهة لا تنتهض على نفي
القدرة المطلقة حتى يحتاج الى الجواب فقوله هذا لو اريد بالشبهة نفي
القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي لدلالته على ان الشبهة في تلك الصورة
تكون ناهضة ويحتاج في دفعها الى ما ذكره هذا قوله ثم ما ذكره من النسبة
جواب المص الخ فذا اشارة الى وجهها فتذكر قوله واتجه لا حاجة في الجواب
الى ما ذكره كما مر آنفا اي على تقدير ان يكون القدرة متعلقة باحد الطرفين
عندهما ثم لا حاجة له في الجواب عن الشبهة المذكورة الى ما ذكره اذ الشبهة
حينئذ ناهضة عليه كما مر من انها لا تنتهض على من قال بتعلقها باحد الطرفين فقط
فلا يحتاج الى الجواب كما مر في الحاشية السابقة عليها قوله فيجب حمل
كلامه على ان يصدق عليه اي على القادر في حال العدم انه على قادر
على كل طرف الفعل في الاستقبال ظ وفاطر في الفعل لا للقدرة
والحاصل ان القدرة في الحال ومتعلقها هو الفعل والترك
في الاستقبال قوله ولو حمل قوله مع العدم على عدم القدرة اي لا علم

عدم الفعل فلم يحتج الى هذه العناية مع يكون معنى كلامه هكذا و يمكن اجتماع
القدرة على المستقبل ما لنسبة الى طرفى الوجود و العدم مع عدم القدرة
ما لنسبة الى كلا الطرفين فى الحال اى يمكن ان يكون القدرة على المستقبل
ما لنسبة الى الطرفين فى الحال و لا يكون القدرة بالنسبة الى الطرفين
فى الحال و الحال اعم من ان يكون حال الوجود او العدم فعلى هذا
يكون جوابه ايضا ماخوذا من كل من الشقين من دون حذف و احالة
ولكن لا يخلو عن عناية كما لا يخفى قوله لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل
والترك فيه الظاهر ان يقول قبله بعده و يمكن توجيهه بان يجعل الظرف
المذكور اعنى فيه ظرفا للامكان و يكون الضمير فيه راجعا الى القبل و
تقدير ظرف آخر متعلقا بالفعل و الترك مع ضمير راجع الى كل حال و ح
لا غبار عليه قوله و هذا المحقق معترف بورود هذا الايراد فهذا الا[يراد]
مشترك الورود بين ما قلنا و بين ما قال مع ان التوجيه الذى ذكرنا
لا يرد عليه ان هذا خلاف ما ذكره فانه مع هذا يرد عليه امر آخر كما
عرفت و قوله فتامل اخر العلة اشارة الى فساد زعم هذا المحقق فان
الايراد المذكور لا يرد على توجيهه بل لا يرد على توجيهه ايضا اذ الحال ظرف

القدرة المتعلقة بالطرفين فى المستقبل اى يكون فى الحال على صفة يكون
لنسبة الفعل و الترك فى الاستقبال اليه بالنسبة اليها سواء اى يكون
مع هذه الصفة بحيث اذا انضم اليها فى اسباب الوجود مثل ارادة الفعل
صار علة تامة له و يتحقق به و اذا انضم اليه سبب العدم مثل عدم ارادة
الفعل او ارادة الترك لم يترتب عليه الفعل و ح لا يرد عليه الايراد المذكور
ليحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة نعم يرد عليه ان اعتبار
الاستقبال فى الجواب ح يكون لغوا مما لا حاجة اليه اللهم ان يكون
غرضه ان يجيب عنه بما هو الحق عنده فتبصر قوله لا يحتاج الى اعادة هذا
لشهرته مع ذكره سابقا قوله فالاولى ان يترك اعادة هذا التفصيل
و يمكن بعيدا ان يرجع كلام الفاضل المعاصر بان يكون مقصوده ان
المحقق ذكره ههنا مع انه سبق منه و حاصل تمهيد التوجيه المتن بانه رد
على الاشعرى مع الاشارة الى انه آب عن الحمل على المذهب الثالث
ولظهوره كما سيجى لم يصرح بالاكتفاء به قوله الظ من كلام المص نقلا
ان النزاع فى مطلق القدرة الى اخره كيف يمكن ان يكون النزاع بين
المعتزلة و الاشعرية القائلين بالقدماء الثمانية التى من جملتها القدرة فى نفس

متعلق القدرة ولما كان اكثر ادلتهم جارية في قدرة الله ايضا فالحق ان يقال
كما قال الفاضل المحشي للمواقف لما يظهر من عبارة شارح المقاصد وغيره ان
النزاع في تعلق القدرة ولكن لا مطلقا بل في قدرة الخلق فعلى ما يدل عليه
بعض ادلتهم لا يضايق ان يكون نزاعهم فيها في نفسها فالاشعرية مع
قولهم بازلية القدرة الواجبة يقولون بحدوث تعلقها مع الفعل و
او بتعلقها هو الترجيح او العزم والمعتزلة يقولون بتقدم تعلقها على
الفعل ولكن بحيث لا يلزم منه تخلف المع عن العلة التامة ولا المنافاة
بينه وبين قولهم بوجوب وجود المع عند وجود العلة التامة مثله
يقولون بانه في الازل تعلق القدرة بان يتحقق الفعل فيما لا يزال في
الان الذي يتحقق فيه فح يرجع النزاع بينهما الى نزاع معنوي ويكون
نسبة القول بالتقدم اليهم معقولة ولا يجب ان يحمل النزاع المذكور
على اللفظي بان من قال بالتقدم يقول بتقدم نفسها على الفعل
ومن قال بالمعية يقول بمعية تعلقها بالفعل وما قال المحشي العلامة
من انه لا وجه لدعوى البداهة المنقولة من شارح المواقف لرجح
اذ القدرة لا تستلزم التعلق على ما اشرنا اليه من معنى التعلق ويظهر

منه

منه فساد قول شارح المواقف فهو لا يوجب ان لا يجعل النزاع المذكور
فيما ذكره وهو ظ نعم يرد على الاشعرية انه لا وجه لحدوث تعلق قدرة البارى
وهو كلام اخر خارج عن المقام فتبصر وتثبت قوله فلا وجه له كما افاده
بعض الفضلاء لعدم مناسبته بالمقام هذا ان اراد بالقدرة الحادثة قدرة
العبد كما هو الظ المتبادر ويمكن ان يوجه بعيدا بان مراده بالقدرة الحادثة
القدرة المتعلقة بالحادث مط سواء كان قدرة الحق او الخلق لكن
النزاع في الاول من حيث التعلق وفي الثانية من حيث نفسها فح لا يرد
عليه الايراد المذكور فافهم قوله ويمكن ان يق المراد ان منشأ النزاع بين
ومبناهما واحد ولعله هو ما سيقوله المحشي في ذيل وقوله والحق قوله
ومن الظ انه لا يناسب مذهبه من حاجة المع حال البقاء ايضا الى علة
الوجود لانه ليس الامر كما ذكره اذ المراد بعلة الوجود المحتاج اليها المع
حال البقاء هو الموجد والقدرة ليست موجدة فلا تنافي فعله ولتامل في
على ما زعم الشارح مع ما هو مختارها من كون المع حال البقاء ايضا محتاجا
الى علة الوجود لانا نقول المراد من احتياج المع الى العلة حال البقاء احتياجه
اليها بما هي موجدة اي مع متممات الموجد بما هو موجد ولا شك ان

قدرة القادر الموجد من جملتها ولعل في كلام ذلك الفاضل تلويحا اليه
فتدبر قوله مع بعده اذ الطال الادلة المذكوره في هذا الباب سوا بنيه
في هذا الكتاب المسمى تجريد العقايد قوله اذ النزاع في حال الوجود وحكم
يعني ان النزاع ههنا في ان الحدوث سواء كانت القدرة باقية مع الفعل
ام لا وكان يقول بناء على هذا التوجيه يجب ان يخصص عند الحصول
في الدليل بحال البقاء اعني بعد الحدوث وح لا يلزم المدعى اعني تقدم
القدرة على الفعل بل انما يلزم ان القدرة لا يكون حال البقاء وهذا المدعى
من ان يكون حال الحدوث او مقدمة عليه فلا يلزم منه المطلوب بل ما
هو اعم قوله ممنوع ولا يذهب عليك ان لا دبط الحديث البقاء ههنا الذى
اشتمل عليه قوله اذ النزاع في حال الوجود مطلق وكان محل الاطلاق ههنا
على جميع احوال الوجود ولكن قد عرفت معناه مع ما هو مرامه في هذا
المقام فعلك وجه ما اورده وان لا وجه لما اورده من قوله لا وجه
لما اورده فتطهير الشريد على هذا الدليل غير ما اورده المحشي فتنبه قوله
ثم قال فيحتمل توجيهه اى توجيه كلام المص وهو قوله والثاني بحيث لا ينافي مذهبه
قوله وعلى هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره في كلا النزاعين وهو
تقدمها

تقدمها على الفعل في النزاع الاول وكون القدرة الواحدة متعلقة بالطرفين
في النزاع الثاني قوله وقد ظهر حاله بما ذكرنا في الحاشية السابقة من انه لا
منافاة بين معية القدرة وتعلقها بالطرفين قوله فلا يكون مكلفا به
اى بوقوع الايمان في ثاني الحال قوله فانتفى العقاب راسا اى حكم سواء
استمر الكفر ام لا ولاجل هذا المحذور اللازم على كل حال يقول بعيد هذا
وبما قررنا ظهر انه لو اكتفى المعترض ام قوله فالحق في الجواب هو ما ذكره
المحشي وهو الذى ذكره جوابا عن الايراد المذكور في الحاشية على الجواب
المذكور بتغيير الجواب فافهم قوله ويمكن ان يورد ايضا على هذا الجواب
اى على الجواب المذكور اولا لا لما هو الحق في الجواب قوله نعم لا يجوز التكليف
التنجيزى بان كلف بالاسلام في ذلك الان بدلا عن كفره فيه قوله ويمكن
ان يفيد ايضا اى في رده قوله ويمكن ان يورد ايضا قوله نعم لو كان لزمان البلوغ
آن اول الى قوله ولبس فليس عرضه ان ذلك يتوقف على امر محال وهو
ان يكون لزمان البلوغ آن اول كما مر في المقدمة الممهدة اولا والموقوف
على المحال محال فذلك مح وعلى هذا التقرير اندفع ما يتوهم في هذا المقال
من انه ما فعله المحشي لعله ههنا هو ابطال الملكم وهو غير صحيح كما لا يخفى

قوله وان كان اقل ان يكون الاسلام فيه الخ وح يكون المعنى او اقل ان يكون
الاسلام فيه لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وهو ظ فليس آن كل آن اى لا يكون
اول ان يكون الاسلام فيه قوله ان التكليف بالاسلام فى كل جزء وقع
سابقا عليه معناه ان الاسلام فى كل جزء التكليف به وقع سابقا على
ذلك الجزء وانما اعتبر هذا هكذا لانه من قبل المجيب الاول فافهم قوله ثم ظهر
انه يكفى فى كون الفعل مقدورا الخ حاصله ان شرط التكليف هو مقدورية
الفعل ويكفى فى مقدوريته الصلاحية بالمعنى المذكور فشرط التكليف هو
تلك الصلاحية التى تتحقق حال العدم بلا شبهة فح لا اشكال هذا قوله حتى يرد
الاشكال اى الاشكال المذكور فى الاستدلال اذ ح يجب ان يكون الفعل فى
زمان التكليف مقدورا وعلى تقدير المعية لا يكون كذلك اذ زمان التكليف
قبل زمان الفعل فيلزم على هذا من تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر
وهو الاشكال المذكور قوله وما اورد عليه بعض الافاضل وكذا بعض
المحشين مما لا يستحق الايراد الخ قال بعض المحشين بعد بيانه للدفع المذكور
وفيه بحث لانه اذا كان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير
وجوده يلزم ان يكون الكافر الذى لم يؤمن ومات على الكفر غير قادر

على

على الايمان لان المفروض ان القدرة لا تكون الا مع الفعل ولم يوجد
منه فعل الايمان فلم يكن قادرا فلم يصح تكليفه بالايمان والا يلزم تكليف غير
المقدور والحال ان الكافر الذى مات على الكفر مكلف بالايمان باتفاق
كافة المتكلمين نعم ما ذكره المحشى انما يكون له وجه فى حق من آمن بعد الكفر
فانه لما امن صدق عليه انه قادر على الايمان على فرض كون القدرة مع
الفعل انتهى وما افاده المحشى العلامة من الايراد عليه بان هذا الايراد
مما لا يستحق الايراد فهو كما افاده واما ما اورده بعض الافاضل هيهنا
فهو انه قال اذ يصح التكليف بالايقاع الفعل
فى الحال ايضا فان قلت لا شك ان التكليف مقدم على الفعل بحسب
الزمان وبالجملة زمان الفعل بعد زمان التكليف وما لم ينقطع التكليف
لم يكن الفعل فكيف يصح التكليف بايقاع الفعل فى الحال ايضا قلت لعل
غرضه من الصحة المذكورة الصحة من الجهة المخصوصة المشار اليها بقوله
فى زمان العدم الخ وان لم يكن يصح من الجهة الاخرى ولعل المنع المذكور
فى الحاشية السابقة مؤيد لهذا فافهم قوله اذ فى زمان العدم يكون الفعل
مقدورا بالمعنى المذكور وهو شرط لصحة التكليف والحاصل ان شرطه

متحقق في زمان العدم بكون الفعل مقدورا بالمعنى المذكور وهو شرط لصحة التكليف والحاصل ان شرطه متحقق في زمان العدم فيصح ان يتحقق التكليف ما بقاء الفعل فيه ايضا من هذه الجهة قوله والفاضل المحشي قال في بيان هذا الجواب اي على ما قال ليس قوله على ان الخ جوابا عن اصل الايراد بل هو تخطئة للورود لما توهم من ان التكليف في حال الايمان مع لا ستلزامه التكليف بتحصيل الحاصل وهو مع ولكن يمكن جعل ما قال جوابين عن اصل الايراد او جوابا واحدا عنه ثم ان الفاضل لم يجعل هذا الجواب جوابا عن الايراد المذكور بتغير الجواب بل جعله جوابا عنه بتتميم الجواب الاول بخلاف المحشي العلامة وبعض اخر من المحشين فانهم جعلوا ما قبل العلاوة جوابا عنه بتغيير الجواب ورد عليهم ما اشار اليه المحشي العلامة من الاستدراك فجعلهم من هذه الجهة اولى من جعله هذا قوله حتى ينافي المنافاة اي على تقدير ان يكون القدرة مع الفعل اذ زمان التكليف قبل زمان الفعل لا معه قوله مختصا بتقدير تبديل الكفر بالايمان لانه على ما قرره يكون التكليف بالايمان في جميع احواله من دون اختصاص بحال الايمان بعد الكفر كما هو في الشق الثاني من الايراد

قوله وتقسيم الحكم بحسب الواقع اي بيان لان هذين القسمين واقعان لا تردد فيهما واستفسار قوله لكن قوله مع ان الاشبه الخ كما ترى لكون الاشبه خلافه كما ترى فالحكم بكون الاشبه خلافه كما ترى ولكن مع هذا توجيهه حسن كما ترى قوله لا يذهب عليك ان هذا يدل على ان مراد المحشي من العلاوة هو ما نقلناه من الفاضل المحشي الخ غرضه تقوية الفاضل المعاصر والرد على ما في الحواشي من ان قوله على ان الخ جواب ثان باختيار الشق الثاني كما نقله سابقا ولكن يرد عليه ان ما ذكره المحشي في هذا الجواب لا ينافي ما ذكر في الحواشي لسقوط ما ذكره في وجه المنافاة اذ على ما ذكر في الحواشي يكون قوله على ان الخ تتميما للجواب الاول عن الاول وبناؤه على ان التكليف في الحال ووقوع الفعل في ثاني الحال فعلى هذا يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله على ما جعله وجها للمنافاة بل يكون المراد منه ان التكليف في الحال بوقوع الايمان في ثاني الحال ولا يلزم تحصيل الحاصل الخ الى اخر ما قال فالتكليف واقع قبل الفعل على هذا ايضا فلا يكون منافيا لما ذكره المحشي في هذا الجواب على ما ذكر المحشي العلامة في وجه المنافاة وبالجملة لا وجه لما

ذكره في وجه المنافات هيهنا كما لا يخفى فالحق ان يقال في بيان التقرير
المذكور ان قول المحشي في السؤال الاول ان تكليف الفاعل حال الفعل
الخ وكذا سؤاله الثاني وكذا الجواب عنه كلها مناسب ما ذكره الفاضل
المحشي وكذا قوله قبل السؤالين وقد جاز ان يستمر التكليف حال القدرة في
قرينة عليه هذا قال المحشي والحق ان النزاع المذكور لفظي الخ والحق
انه حق ولعله قد اخذه من كلام الامام في الملخص فانه لما اورد الشيخ على
القائلين بالمعية في الهيئات الشفا حجة الزم القائل بذلك القول كانه
يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم
ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة فرق على ان يرى وعلى ان
يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى اعتذر عنهم في
الملخص بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في ضعف
لان الذي فسر معنى القوة بكونها مبدأ التغير ومبدأ التغير اما ان يكون
قد كملت جهات مبدائيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت
جهات مؤثريته ومبدائيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال التقدم
على الاثر فحينئذ يصدق ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد معه الا

المعتبرة

المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن
الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة
بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة
بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا
فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى وانت
خبير بان مقصوده هو ما قال المحشي هيهنا ولعل صدر الافاضل في
الكتاب الكبير قد تكلم بما لا يليق بشأنه فقال في دفع هذا الاعتذار بعد
نقله اقول هذا المعتذر كانه خلط بين القوة التي هي تقابل الفعل و
يسميها الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام وكانه نسي
ما كان قد اعترف به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم
يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس
حاله كحال الامكانات الذاتية التي تعرض للماهيات بسبب البسيطة في لحاظ
الذهن بحسب كونها متخالفة عن الوجود في اعتبار العقل فقطع عن
ما هي موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدأ ايضا مشترك بين
مبدأ امكان الشيء ومبدأ فعلية الشيء فالصورة النوعية يصدق عليها

انها مبداء امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبداء فعليتها لا الانسان
والا لزم ان يكون القوه بما هي قوه فعلا بالقياس الى شي واحد وهو
مع البينا والتي معترف بان مبداء التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد
منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف
موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان
شيئا واحدا بما هو واحد فاذا كان مبداء صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان
يكون هو بعينه من غير زيادة شي عليه مبداء الفعل بخصوصه فمبداء
القوه والقدرة على الصحة والامكان شي ومبداء الفعل والوجود وعلى
البت والوجوب شي اخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل
ودين الفطرة ان يقول القوه على الشي لا يكون الا مع الفعل ومن
تامل قليلا في مفهوم قولنا مبداء التغير يعلم ان مثل هذا المبداء بحسب
هذا المفهوم يلزم ان يكون متصفا بالعدم له والامكان بالقياس
الى ما هو مبداء له لان مبداء الامر اللازم له لا ينبغي ان يتغير منه الى مبداء
التغير في شي اخر انتهى اقول ولعل الامكان اللازم لهذه القوه ليس
استعداديا بل هو امكان ذاتي وهو لا يقول بان ما هو مبداء للصحة

بعيد

بعيد من غير زيادة شي عليه مبداء الفعل بخصوصه وبالجملة هذا التوهم
من كلامه بعيد اذ مراده على ما هو الظاهر ان القدرة ان اعتبرت
مع سائر شرائط التاثير بان يكون قوة مستجمعة لجميع شرائط التاثير
فلا يكون الا مع الفعل وهذا هو مراد القائلين بالمعية وان لم يعتبر
كذلك بل اعتبرت نفسها من غير شرط فيكون قبل وبعد معا وهذا هو
مراد القائلين بالقبلية والحاصل ان ما اورده صدر الافاضل على ذلك
الفاضل هيهنا غير وارد والعجب انه قد تعجب من هذا الاعتذار
او امر بالتعجب منه حيث قال بعد نقل كلام الشيخ واعجب اعتذار صاحب
الملخص عنهم ولم يدر انه ينعكس عليه التعجب بل يكون امره اولى به فهذا
عجيب في عجيب فتبصر هذا ثم لما كان بعض ما نقلنا عن الشيخ غير ظاهر
فلا باس بان تنظر فيه عسى ان ينحط نقاب الخفاء عنه ونظهر انهم
ان ما اورده الشيخ هيهنا غير وجيه من وجه اخر فنقول قد لا يمكن
في جبلته ان يقوم ما لم يتم فكيف يقوم بيانه ان القاعد اذا لم يكن له
قوة على القيام ما لم يتم فلا يكون له حال القعود امكان القيام فيكون
قيامه ممتنعا فلا يمكن ان يقوم ولا حد ان يقول ان اراد بامتناع القيام

امتناع حالة القعود فتسلم ولا محذور فيه وان اراد معنى فلا اذ حالة
القيام يقدر عليه وقوله فهذا القائل لا محالة يقوى على ان يرى
قيل في وجهه اذ حين لا يرى شيئا وهو حالة تغميض البصر ليس في
ان يرى شيئا لا مرة ولا مرارا متعددة فيكون امكان الرؤية في هذه
الحالة غير ثابت له فيكون الرؤية فيها ممتنعا فلا يصير حاصلة اذ يمتنع
حصول الممتنع فلا يكون بصيرا بل اعمى انتهى والمراد حالة التغميض اى
يجب ان يكون اعمى في تلك الحالة فيطلق عليه هذا فيها وهو بعيد جدا
والاتفاق في القول ولا احد منهم ان يجيب عنه بانه يكون في عدم هذا الاطلاق
حالة التغميض قدرة على البصر بالقوة بمعنى انه اذا فتح عينه كان قادرا
عليه بالفعل فان البصير ما له هذه القوة بالفعل او بالقوة بالمعنى
المذكور فلم يلزم على ذلك التقدير ان يكون حالة التغميض اعمى فتبصر
وقد جعل بعض الافاضل النزاع معنويا لعله حمل الحيثية في كلام
الاشعرية على الذاتية والدائمية معا فكذا المتقدم في كلام المعتزلة
هذا قوله تعلق ارادة الله بفعل العبد عليه لصدوره عنه الخ فان
على هذا المذهب ما الفرق بين الجماد ومن كالمرتعش والنار قلت

الفرق

الفرق بينهما على مذهب الاشعرية والبخارية ان الله خلق مع فعل
الاول قدرة غير مؤثرة فيه ام وفي الثاني لا يخلق وبعضهم قالوا بعدم
الفرق بينهم وبان ليس للعبد استطاعة ام والمراد بكونه مكسوبا
للعبد كونه مقارنا لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير
ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له فان قلت فعلى هذا ما معنى
القدرة قلت صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدى
حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتى الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها
بقدرة الله انتهى وبالجملة على رايهم هي صفة من شانها الايجاد و
التاثير مطلقا ويقع منها التاثير اما بالفعل كقدرة البارى او بالقوة
لقدرة العبد بمعنى انه لو لم يقع متعلقها بقدرة البارى لوقع منها
لكن لما وقع فلم يقع وقال على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك الى اما المراد منه في الجملة وقد صح بعض الافراد وهو القدرة
المؤثرة الواجبية او المراد وقوع احدهما بدلا عن الاخر بان يبدل الحدى

القدرتين بالاخرى حتى يتبدل احدهما بالاخر هذا في القدرة الحادثة واما
في القدرة القديمة فتساوي نسبتها الى الفعل والترك وجواز تعلقها
بكل منهما من دون مرجح للتعلق لكن بعد التعلق لا يتبدل المتعلق ولا
يجوز دون تبدله لانه قديم كما مر وح لا يرد عليه ان هذا ينافي لما ذهبوا اليه
من ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق بالطرفين بل القدرة على الفعل
غير القدرة على الترك ويمكن ان يقال ان جواز التبدل بالنظر الى نفس
طبيعة القدرة الحادثة يعني ان نفس هذه الطبيعة لا تقتضي خصوصية
الفعل والترك بل نسبة كل منهما الى تلك الطبيعة سواء وهذا لا يستلزم
ان يكون فردها الواحد متساوي النسبة الى الطرفين ايضا بل يجوز
ان يكون خصوصية بعض الافراد مقتضية للتعلق بطرف وخصوصية
بعض اخر مقتضية للتعلق بطرف اخر وح لا يكون القدرة الواحدة
الشخصية متعلقة بالطرفين بل كانت القدرة على الفعل غير القدرة على
الترك هذا قوله وفيه بعد لعله لا بعد فيه قوله على انه يمكن المناقشة فيه
الخ لعل بعض الافاضل ناقل لمذهبهم فلا شيء عليه الا على ثبوت نقله ويمكن
حمل تلك المناقشة عليه ولو جعل بناء ذلك الكلام على التجويز والاحتمال

لما ورد عليه هذا الخ قوله وهذا بعيد لان المراد لتمم وكلامهم على ان النزاع
بينهما في القبلية والمعية الزمانيتين كقول المص ههنا ويمكن اجتماع القدرة
على المستقبل مع العدم في الحال وغيره مما يدل عليه كثير كما لا يخفى على
المتتبع قوله ذكر الكسب للانطباق على مذهب الاشعري بان يكون ذكر
التاثير للانطباق على مذهب المعتزلة وهذا للانطباق على مذهب
الاشعرية او بان يكون نفي التاثير لينطبق على مذهب الاشعري
وح يكون المراد بالتاثير المذكور التاثير بالقوة بالمعنى المذكور وعلى
كل اي من المحشين اندفع ايراد بعض المحققين كما لا يخفى هو لعل امر بالتا
اخير الحاشية اشارة الى دفع توهم ان النزاع يكون معنويا كما توهم
بعض المحققين وقال اخر الايراد المذكور وبهذا يتحقق النزاع بينهم
كما عرفت انتهى وذلك باعتبار ما اشار اليه سابقا بعد نقل كلام بعض
المحققين في كون هذا النزاع معنويا بقوله وهذا بعيد وقد عرفت
وجهه هذا قوله فلا لزم التخلف وهو باطل عند الاشعرية ايضا
كما ذكره المحشي العلامة سابقا فتذكر قوله يعني ان اختيار المص في جواب
الايراد بهذا التقرير اي بالتقرير المذكور في الحاشية الذي هو حاصل

لتقريب الشك اي حاصله ان المستدل اثبت امتناع تحقق القدرة مع حال
الوجود وحال العدم والمص اختار في جوابه ان القدرة على الاستقبال
مع العدم في الحال وهذا يشعر بان مختاره هو ان القدرة على الشئ
لا يكون حال حصوله والا لكان ينبغي ان يذكر مثل ما ذكره المحشي سابقا
وهو ظ قوله والا لكان المناسب ان يقول الخ يعني ان اقحام لفظ الامكان
مع ان الجواب على ذلك التقدير بدونه تام وان المص راعى في هذا المتن
غاية الايجاز بحيث قد تجاوز الحد في الاختصار قرينة على انه مراده
من ذلك الامكان الامكان الخاص وانما اقحم للتنبيه على امكان تحقق
القدرة على عفو اجزائه وهو اجتماعه مع الوجود قوله ولا يخفى وهو منه النظ
كما يحكم بالوجدان اي حاصله ان الخصم لما حكم بعدم امكان اجتماع القدرة
لا مع الوجود ولا مع العدم اراد المص ان يقابله باختيار نقيضه صريحا
فلذا قال فيمكن وظاهره ان الامكان المذكور يكون بالمعنى العام
فلا دلالة على ما قال المحشي ام قوله اي لا يساعده قوله ويمكن اجتماع القدرة
على المستقبل مع العدم في الحال اي هذا الجمع قوله ولا يخفى بعده و
ضعفه اما بعده فلان الظ من كلام المحشي ان ما لا يساعده هو لفظ يمكن
فقط

فقط لا تمام وكذلك الكلام على ما ذكره وايضا الظ من كلامه ان عدم المساعدة
المذكورة لاجل دلالته على عدم ذلك المذهب وخلافه كما هو بناء توجيه
المحشي العلامة لاجل عدم منافاته لقول الخصم على ما هو بناء هذا التوجيه
كيف ولا دخل للحمل المذكور فيه كما هو ظ على انه على هذا لم يكن لقوله لم
يمكن دخل في عدم المساعدة مع ان له دخلا في الظ بل التصريح من كلام المحشي
واما ضعفه فلعدم اشعاره بما ذكره كما لا يخفى قال المحشي والاولى في
توجيهه اي كان هذه الاولوية بالنسبة الى الاحتمال المذكور وتوجيه الشارح
معا او وجهها بالنسبة الى ذلك الاحتمال او بالمساعدة على زعمه لبنائه عليه
كما سيشير اليه المحشي العلامة في ذيل البيان وكان وجهها بالقياس الى
توجيه الشارح الصفتة بكلام المتن من توجيهه على زعمه وليس عدم
ورود ما اورده عليه اذ لعل نظره يرد عليه ايضا كما سنشير الله تعالى انه
يرد على المحشي انه لو كان النزاع في هذه المسئلة لفظيا على ما زعمه قلة
وجه لهذا التوجيه وحمل كلام المص على مذهب الاشعري الا ان يكون
نظره الى ان المص لم يخطر بباله ما هو الحق عنده من كون هذا النزاع
لفظيا فلذا وجه كلامه بهذا التوجيه اي يكون بناء وهذا التوجيه على

ان نظر المص في هذا الرد الى ظاهر الامر هذا قوله وكذا الحال في القدرة
على العدم اشارة الى ان العادم الفعل المذكور هو الاتم وكذا العدم
او الوجود وترك العدم لظهوره بالمقايسة قوله فاجاب بان القدرة على
الفعل المستقبل اى حاصله ان الدليل المذكور لايدل على المدعى وهو
تحقق القدرة مع الفعل لاقبله اذ يدل على ان القدرة على الوجود في حال
العدم ليس في حال العدم ولا يدل على ان القدرة على الوجود ثاني بحال
ليس في حال العدم ولا يدل على ان القدرة بل في ثاني الحال وكذا القدرة
على العدم فانه يدل على ان القدرة على العدم في حال الوجود ليس في حال
الوجود ولا يدل على ان القدرة على العدم في ثاني الحال ليس في حال
الوجود بل في حال العدم وبالجملة الدليل المذكور لا ينفي تحقق القدرة
على الفعل المستقبل في الحال والقول بان ثاني الحال ان كان حال العدم
ايضا مثلا فكيف يقدر على الوجود فيه فحل بما بيناه سابقا فتبصر قوله وتبيينها
ان يجعل هذا جوابا لمن ابطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا اي سواء كانت
قدرة الواجب او العبد بخلاف الاول فانه مخصص في قدرة العبد قوله
على انه يظهر من هذا رد قول الاشعري وبعده غير مخفي قوله فلا يرد ما ذكر

من عدم المناسبة لمناسبة المقام من وجه لا وجه لاعادة المص هذا مع
سبقه في كلامه في مبحث الاعراض قوله جواب لمن انكر القدرة الازلية
بان يقول ليس قدرة الباري ازلية بناء على كذا قوله ومع بعد في عادة كي
من الوجهين اي الايرادين المذكورين وهما عدم المناسبة بالمقام
والاعادة مع الذكر سابقا قوله لكن ظاهر عبارة المص الصق بتوجيه
الشارح لو ذكر هذا بعد الرابع لكان اولى ولكن فيما ادعاه من الصقية العبارة
بتوجيه الشارح تامل كما لا يخفى على من له ادنى وتنبه باساليب الكلام قوله
وهذا اقرب الوجوه لانه يناسب المقام من وجهين مع عدم ذكره سابقا
ام فلا يلزم على هذا تكرار معكم هذا اعلم انه يمكن ان يكون لكل واحد من الا
حتمالات المذكورة على النهج المزبور قابل ويمكن ان لا يكون بل يكون
بمجرد الاحتمال فعلى هذا يكون كلام المص على ما ذكر وقع لما يمكن ان يتوهم
فلا تغفل قوله وقال بعض الافاضل اي في شرح كلام المحشي ولعله
حمل قول المص وانتفاء الفعل ليس بحال الضد من تتمة هذا ذكره رفعا
لما ذكره منشأ لذلك القول من الوجهين وليس في كلام المحشي ما يدل
عليه هذا او يكون المراد بالقدرة هو القدرة المطلقة وهذا اولى قوله وح

فيستقيم هذا على المذهبين اى حين كون المراد من القدرة طبيعتها فيستقيم
هذا اى هذا القول وهو قوله لانه تنسبها القدرة الى الطرفين على السوا
او هذا الدليل على مذهب المعتزلة والاشعرية قوله وهو الحق اذ لا دليل
عقلى يدل على امتناعه ثم ما قالوا من ان اثر القادر مسبوق بالقصد والارادة
فلا يكون ازليا او ان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل
اذ تحصيل الحاصل مح ولانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين
الكائن مردود بان المسبوقية الزمانية ممنوع والذاتية لا تنافى الازلية وبان
تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمح بل واجب انما المح اعطاء الوجود
مرة اخرى وابتداء القصد انما هو الى ابتداء التكوين كما فى انفسنا فلكن
استمراره الى استمراره لا الى ابتداء فلو استمر القصد استمر المقصود وبالجملة
حكم ابتداء القصد غير حكم استمراره ولا يمكن ان يقاس احدهما على الاخر و
بمجرد ما وجد من انفسنا لا يمكن الحكم بان الكل كذلك فالحق ان المختار القديم
ان كان اختياره عين ذاته كالواجب المتعال عند الحكما فانهم مصرحون
بكونه تع فاعلا بالاختيار الذى هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا
لا بالقصد لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد وهو منفى عنه تع عندهم

فلا يقولون انه تع فاعل بالقصد بل بالرضاء او كان اختياره قديما زائدا
عليه كالواجب ايضا عند بعض جاز استناد الممكن القديم اليه من دون
لزوم محذور واما لو كان اختياره حادثا فلا ولما كان الحق فى حق
الحق انه ليس محلا للحوادث لاستلزامه التكثر فيه بل التجسم وتع الله
الواحد المحض عنه علوا كبيرا مع كونه مختارا ظهر بطلان الاحتمال الثالث
فى حقه وجواز استناد الممكن القديم اليه تع مع اختياره وان كان الاحتمال
الثانى مما قيل انه ايضا باطل فى حقه هذا ثم ان المصنف حيث منع فى الامور
العامة استناد القديم الى المختار لعل بناؤه على راى المتكلمين او مراده
من المختار ما ذكرناه اى ما يكون اختياره حادثا ولكن ليس بناء جملة المتكلمين
القائلين بامتناع الاستناد القديم الى المختار على ما ذكرنا كما يظهر لدى
البصير ما فى تتبع فى كلامهم قوله واما حمله على ان الازلى لا يكون اثرا
للقادر بالقدرة المتنازع فيها اللازم لحدوث الفعل الخ اذ القادر بهذه
القدرة يصح بل يجب ان يكون كل من الفعل والترك منفكا عنه وهذا
لا يمكن ان يتحقق بالقياس الى الازلى لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على
ما قالوا ثم انه قد نقل عنه هيهنا حاشية هى هذه هكذا وقع فى حاشية الفاضل

المص هو وانما يستقيم بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما اذا لم يتم
تلك المقدمة فليست علة ومنزلة بل لازم له فافهم انتهى غرض الرد على
الحمل المذكور بنحو آخر وحاصل عرضه ان تلك المقدمات كانت مسلمة في نفسها
يلزم منها ان الازلي لا يكون اثرا للقادر بالقدرة المتنازع فيها المستلزمة
لحدوث الفعل والا فلا بل ان تم ذلك يلتئم من تلك المقدمة فكيف يكون بناء
عليها وابتناؤه بها وهو فرع على ابتنائه وحصوله ان تلك المقدمة غير مسلم
هيهنا فلا يلزم منها المدعى هذا كما سيشير اليه وهو قوله ويتحقق العدم قبل
القدرة لا بناء عليه فافهم قوله اذ ح يلغو ذكر الازلية في الاستدلال اذ يكفي
الشيخ بدل الازلية قوله فذكر الازلية لبيان ذلك اى لا لابتنائه قوله فتدبر لعله
اشارة الى جريانه في القدرة القديمة على تقدير من يقول بحدوث تعلقها كالاشعرية
فهو يجري على مذهبهم ليس الا ولكن يرد عليه مع هذا انه غير مناسب في شرح
كلام المص ويمكن ان يقال انه في وجه التدبر انه اشارة الى ان الوجه الاول
وان كان لا يجري الا في القدرة الحادثة لكن الوجه الثاني يجري في القدرة
القديمة ايضا فلم يكن الكلام خارجا عما هو المقصود بالذات في المقام مطلقا
مع الاشارة الى بعده ايضا فتفطن قوله واما ما ذكره بعض الفضلاء من انه

يدل

يدل على ان الجواهر الحادثة لعله ايراد على المستدل بان ما ذكره يدل
على نفي القدرة بالنسبة الى الحوادث لا مط وهو المدعى وقد نقل عنه هيهنا
حاشية في هذه ان الامور القديمة لو كانت فلا ريب ان هذا الوجه لا يدل
على نفي القدرة عليها كما لا يخفى انتهى وهذا يدل على انه حمل ذلك الكلام
على مثل ما حملناه عليه هذا قوله فيه ان مدعاها الى هذا الجواب في الحقيقة
هو القدح في المقدمة القائلة بان لا شيء من الازلي باثر القادر وعلى ما بيناه
كلام ذلك البعض من الفضلاء ورد عليه ما نقلنا عنه ايضا كما اشرنا
اليه ظهر انه لا يطابقه وانه خارج عن الادب ايضا كما لا يخفى قوله لكنه كان
بقدرته تعالى اي من حيث ان الازلي بحيث انه تعالى لو شاء في الازل لاوجد تلك الجواهر
ازلا لكن لم يشاء فلم يوجدها ازلا قوله لكن هذا كما اشرنا اليه انما يستقيم
اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا بالوجه الاخير الذي ذكرناه من الوجهين
الاولين ولكن يمكن توجيه الشق بحيث ينطبق عليهما ايضا اما على الاول
فبان يقرر ان المقدور هو انتفاء الفعل وهو ليس فعل العدم حتى
يقال انه ازلي والازلي لا يكون اثرا للقادر على ما مر في مبحث الامور العامة
والانتفاء يصح تعلق القدرة به وان كان ازليا بل هذه قد ورد فان معنى

تعلقها به تعلقها بابقائه واما على الثاني فبان يقال مراده ان المقدور هو
انتفاء الفعل وهو ليس فعل العدم حتى يلزم من ازلية عدم صحة كونه
متعلقا للقدرة بالمعنى المذكور اذ ح يلزم ثبوته ووجوده وما ثبت قدمه
امتنع عدمه فلا يكون متعلقا للقدرة بالمعنى المذكور وبالجملة يرجع الجواب
ح الى ما قال المحشى العلامة من تخصيص تلك المقدمة بالموجود ذاته ولم
يكن في كلام المحشى تقدم العدم على القدرة لا مطلقا فنطبق كلامه ايضا على كل
من ذينك الوجهين ايضا وان كان يمكن انطباقه على الاول ايضا كما لا يخفى
على المتامل قوله فانه يميل الى اخذ الجواب لعل مراد السائل اثبات العدول
من جعل العدم الى عدم الفعل لا وجه له اذ الوجهان اللذان يدلان على ان
الاول لا يكون ماثرا للقادر يجب ان في الثاني فلا فائدة في هذا العدول
من جهة التقصي عن الاشكالين فاجاب عنه الفاضل المحشى بان العدول
المذكور ليس الغرض منه الوجهين المذكورين اذ الوجه الاول اي
الازلية لا تنافي المقدورية بل التنبيه على ان المراد من العدم ههنا ليس
العدم المطلق كما هو المتبادر من العدم المطلق حتى يتوهم انه نفي صرف فلا يصح
ان يكون اثر الفاعل بل المراد به عدم الملكة الذي له حظ من الوجود

فيصح

فيصح ان يكون مقدورا ولا يلزم محذور وبما قررنا كلام ذلك الفاضل المحشى لم
السؤال وجوابه ظهر حال تمام ما قال المحشى العلامة ههنا ولكن يرد على
هذا التقرير ان الجواب المذكور لا يجري من قبل المص القائل بان استناد
الممكن الازلي لا يمكن الى المختار كما مر منه في الامور العامة اللهم الا ان يبنى
الكلام على مذهبه ثم انك بعد ما عرفت مراد المص من ذلك الكلام علمت
انه لا يتوجه عليه السؤال المذكور حتى يحتاج الى تجشم جواب فتبصر قوله و
بالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء العدم الظ ان يقال المراد بمقدورية العدم
هو ابقاؤه قوله كما ترى فرق بين عدم الفعل وفعل العدم اي من حيث
العدم قوله ولا يحتاج اي في تعلق القدرة بالعدم او تعلق القدرة بالعدم
قوله حتى يتوجه ان النفي لا يصح لان يكون متعلقا اي بهما لكونهما وجوديين
قوله اذ متعلق القدرة وجه لعدم الاحتياج المذكور قوله ليس فعل العدم
حتى يلزم ان يكون متعلقا للقدرة والارادة قوله بل عدم الفعل ويكفيه عدم
الارادة اعلم ان هذا الكلام من ذلك الفاضل بيان وتوضيح لكلام المحشى
وما هو حاصل عنه والا فهو تتميم لكلام المص من قبل نفسه فلا منافاة هذا
هذا ما وصل الينا من حاشية هذا الفاضل قد وجد تاليفا وظل

وصل الينا من حاشية حواشي اخى متعلقة بالذى قبل فلكون لا منافاة و لعلنا
نذكر بعضها منها في ذيل الباب فانتظر قوله اى جميعها مستندة الى عكس بتر و
ارادته تع وهو على احتمالين الاول ان يكون بلا واسطة الثاني اعم من ان يكون
بلا واسطة او مع الواسطة بان يكون بعضها كذا وبعضها كذا قوله والحق
ان المهم في هذا البحث هو المعنى الثالث فان قلت كيف هو سيما في شرح
كلام المص الذى هو علم في التحقيق وعالم بالتدقيق وهو بصدد بيانه
كما قالوا في ابطال مذهب الاشعرية قلت المراد من نفي الواسطة هيهنا
نفي الواسطة في الافاضة بان يوجد الواجب شيئا و يوجد ذلك الشيء
شيئا اخر وهذا لا يستلزم نفي الواسطة بمعنى الالة مثلا كما هو مذهب
الاشعرية اذ يجوز ان يخلق معها كما هو مذهب الحكماء وحاصل هذا الاحتمال
ان الله تع لو شاء ايجاد كل ممكن بنفسه من دون شريك في الافاضة لا وجد
لا انه بعد ما شاء لم يتحقق منه ما شاء كما يقوله المعتزلة في معاصي العباد
وافعالهم ولا انه شاء فاوجد كما في الاحتمال الثاني من الاول الذى اشار
اليه في حاشية الحاشية التى كتبها عند قوله دون الاول وهي قوله هذا
اذا كان المراد استناد الجميع اليه سواء كانت بلا واسطة او بواسطة واما القول

باستناد الجميع اليه بلا واسطة فليس مذهب اهل الحق انتهى و وجه عدم
كونه حقا ظهور ورود شبهة الجبر على ذلك التقدير فتثبت قوله
ولما كان ما نقل عن المخالفين في هذا المقام يلايم ذلك اى الاول
كما سيجيء في الشرح و نقل عنه هيهنا حاشية هي هذه وحمل كلام المص
على هذا بان يحمل العلة على دليل الاختيار يعني الحدوث فيكون المراد
انه لما كان الحدوث عاما بالنسبة الى جميع الموجودات لان المراد من العالم
جميع ما سوى الله تع فيكون اختياره عاما بالنسبة الى جميعها بعيد
جدا كما لا يخفى انتهى فتامل قوله وذلك اى كون المهم في هذا البحث
هو المعنى الثالث اما لانه من المهمات العظيمة للمتكلم الذى يراعى احكام
الشريعة ويطابق ما بالادلة العقلية لا سيما انه قادر على ايجاد
كل واحد من الممكنات المعدومة حيث تحكم بعض الاحكام الدينية مثل ما
يتعلق بالمعاد على سبيل الايجاب اى اللزوم قوله يليق المعنى
الاول عكس المعنى الاول قوله ومر اى حين كون المراد هو الثالث
او الثاني قوله لا يكاد يتم لما سيجيء قوله من الآيات والروايات
مثل قوله على كل شيء قدير وبيده الملك وهو كل هاد و عن ابي عبد الله

انه قال الله تبارك وتعالى لا يقدر قدرته وامثاله **قوله** لا ينهض على اثبات
جميع المطالب المذكورة اى الاحتمالات المذكورة حتى الثاني من الاول
وكون بعض صفاته الامكان اذ كان علة للعقد وغيره وكان بعض الممكنات
معدودا له بلا واسطة كان الكل كذلك لاشتراك العلة ولكن حينئذ يصير
الايراد عليه اشد كما لا يخفى بعد التأمل وان اندفع به ايراداته كيف يمكن
ان ينهض على اثبات جميع تلك المطالب المذكورة مع اختلافها **قوله**
بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد الخ توضيحه ان الامكان بما هو امكان
لا يقتضي فاعلا خاصا بل يقتضي فاعلا ما والمفروض انه علة للعقد وغيره
فان كان كافيا في عموم قدرة الله الثابت قدرته في الجملة كان كافيا
في عموم قدرة كل من سواه الثابت قدرته في الجملة بل يشهد لاشتراك
العلة فيهما وليس في الدليل **قوله** ما يقتضي خصوصية العموم بالواجب
فلو تم لدل على عموم قدرة كل احد فلا احد **قوله** ان يقول انه المسلك
قد طوى مقدمة في الدليل لظهوره وهي ان الواجب منتهى سلسلة
الممكنات والحاجات فاذا كان بعض منها معدودا له كان الكل كذلك
اذ معدود المعدود معدود بل يصح جعله جزءا من الممكنات

قال

قال يحيى والامة نعم وهو قد فهمه قطعي **قوله** الحق ده لاخفاء في ان
امكان الصدور بالحق عرض توضيح الدليل المذكور وتفصيله بحيث
يندفع عنه الايرادات **قوله** المذكور في الشرح وما قال في الحاشيتين
المذكورتين بعدها فغرضه دفع ذينك الايرادين على طور فهم
الشارح **قوله** كل ممكن وما امكان الصدور عن العقل بالارادة هذا
لا يتم لقول المحشي ان امكان الصدور عن العقل بالارادة صفة حقيقية
للعقل وغيره **قوله** كل ما له امكان الصدور عن العقل بالارادة له امكان
الصدور عن الغير مطلقا الا ان يكون مراده بالاطلاق في الجملة
اى بلا ملاحظة خصوصية الارادة **قوله** ويمكن اختصاصه اى هذا
الدليل بان يقرر لا على طرز ما ذكره المحشي **قوله** اذ لو اعتبر في
الاوسط بعد ما حملنا الكلام على قياس واحد الغاؤه اذ لم يبق اصلا
لا في الصغرى ولا في الكبرى وقد لزم عدم تكرر الاوسط بعينه بل
في الصغرى دون الكبرى **قوله** وبالجملة جعل ما ذكر قياسين لا ينفعه
في الغرض المذكور تام وكون كل ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب
ايضا متعلقا بقدرته تعالى اذ مراده بالقدرة ما هاهنا هو ظاهره والممكن

مثلا فعلى الاول لا يلزم من القياسين المذكورين الا ان كل ما يصدق
على شيء بالقدرة والارادة لم امكان الصدور عن الواجب وهذا لا يشمل
ما ذكره وعلى الثاني لا حاجة الى التطويل المذكور بل يكفي ان يق كل ممكن
الحادث ما قال المحقق العلامة من قبيل قياسين لم ينفع في الغرض قوله فانما
ينفع فيه حذف الارادة عن الصغرى فظهر ان حذف الارادة عن الصغرى
ينفع في الغرض اي بعد حمل المقدور على الممكن فظهر انه يلزم من القياس
المذكور مع الكلية القائلة بان كل ممكن لا امكان الصدور عن الواجب بالارادة
ولا يرد على صغراه المنع الذي ذكره وان ورد عليها المنع الذي سيذكر
ولكنها موجودة في كلام المحشي وهو ايراد على المحقق كما انه الاول
ايراد على بعض المحققين فتبصر قوله وتفصيل المقام اي بيانا وعلم
جعل ما ذكر قياسا واحدا كما هو الظاهر وجعل الممكن مطلقا موضوع صغراه
كما هو المتبادر من كلام المحشي قوله او لعدم الاحتياج اليه بناء على ان
تكرار الحد الاوسط بتمامه غير لازم كما قال الفاضل المحقق الباغنوي
في حاشية الاشارات قوله ولو سلم اي المنع المذكور اولا وثانيا قوله
دون الثالث الذي هو المهم كما قال قوله فحدوث العالم الظاهر ان
المراد

المراد به معناه المتبادر ولعل اعتباره ليكون دليلا على كبرى القياس او
باعتبار ما فهمه المحشي من معنى القدرة والاختيار هيهنا وبالجملة ينبغي
على فهم المحشي ويكون دليلا على كبرى القياس المذكورة وح يكون المراد
بالارادة في الكبرى الاختيار بالمعنى المذكور وهذا احسن من التوجيه
السابق لاقترانه بكلام المحشي مع انه لا يرد على هذا المنع الثاني في الاول
بخلاف الاول ولكن مع هذا لا يخلو عن بعد كما لا يخفى قوله لا نم ان كل ممكن
لم امكان الصدور عن الغير بالنظر الى ذلك الغير كما هو المقصود
في المقام فعدم اباءه عن الوجود لا يفيد هيهنا قوله بل لا يجوز صدوره
الا عن ممكن معدوم ان اراد الممكن المعدوم من حيث كونه معدوما
وفي حال عدمه يمكن ان يصدر عنه ممكن آخر فهو باطل ضرورة كيف
ويلزم على هذا انسداد باب اثبات الصانع وان اراد ان الممكن آخر
جاز ان يصدر عنه ممكن معدوم اي من حيث العدم اي يكون
عدمه مستندا الى ذلك الممكن المعدوم ففيه قطع النظر عن انه لا يلائم
لفظ الصدور ينافيه قوله بعينه حيث اسند الايجاد الى الغير مطلقا
اعم من ان يكون موجودا او معدوما ثم خص الغير بالغير الموجود

ليندفع هذا الايراد الذى لم يندفع اولا فانه قد نبه واضح على ان الوارد
هيهنا استناد وجود الممكن الى الممكن المعدوم لا استناد العدم الى
العدم الا ان يقال مراده صدور الممكن عن ممكن معدوم اى بعد وجوده
وان لم يتحقق اصلا اى لو وجد صدر عنه ممكن اخر وان لم يوجد
اصلا وهكذا سيظهر تنقل الكلام فى ذلك الممكن الى غير النهاية ولكن
بعد تسليم المقدمة الاولى والقول بان الواجب منتهى سلسلة الحاجات
وان معنى عموم القدرة هو الذى ذكره لا وجه للمنع المذكور كما يظهر
بالتأمل فتأمل قوله ولو سلم فانما ينهض على اثبات المطلب الثانى دون
الثالث لعله لا ضير فيه اذ غرض المحشى هيهنا من ذلك البيان دفع الايرادين
المذكورين فى الشرح واما الثالث فيلزم بضميمة ان القادر على ايجاد
العلة قادر على ايجاد معلولها بالذات وان كان بالالة وهو على رأى
من قال بان الممكن لا يمكن ان يوجد ممكنا اخر من غير استثناء شئ ظاهر
جدا لا شبهة فيه اصلا وعلى ما ذهب اليه المحشى فيجب اخراج استثناء
الحركة كما سبق فيقال ايضا القادر على ايجاد المحرك والمتحرك قادر
على ايجادهما موصوفين بالتحريك والتحرك ضرورة وذلك هو ايجاد
الحركة

الحركة منه نعم اذ ايجاد الحركة قائمة بذاتها ممتنع بالذات كذا افاده الفاضل
المحشى وسيجئ من المحقق ايضا ثم اورد ان بعض التحريكات الممكنة قبيح
وممتنع بالنسبة اليه تعالى واجاب بان امتناعه انما هو بالنظر الى علمه وارادته
لا بالنظر الى قدرته هذا قوله بان يبدل الممكن فى موضوع الصغرى بالموجود
بل يقيد به قوله بل هو اى الدليل المذكور على الوجه المذكور بالحقيقة
هو ما ذكرنا من انه بعد اثبات التوحيد لا يحتاج الى ذلك وذلك
اليه فلا يرد عليه ما اورده اولا فى قوله ها هنا بعد اثبات التوحيد
وحدوث العالم يثبت المعنى الاول بلا تجشم دليل آخر وانت خبير
بانه يمكن حمل كلام المحشى عليه ولكن ح يرد عليه ان كلامه يكون خارجا
عما هو المهم فى البحث اذ لا ينهض الا على اثبات المطلب الاول دون
الثانى والثالث فالعجب ان المحشى العلامة لم يعده من احتمالات
كلام المحشى مع انه لا يرد عليه الا ما اشار اليه وهو سهل وكلام المحشى
لا يابى عنه ايضا قوله وهو انه كما يصلح لتعلق ايجاد الغير به سواء كان
موجودا ام لا قوله فلو حمل كلام المحشى على اثبات ذلك يكون ظاهرا
لا انطباق عليه ولكن يصير صغرى القياس ح هذا بانا اذ يكون ح بمنزلة

قولنا ما يصلح لتعلق الايجاد به يصلح لتعلق الايجاد به كما لا يخفى قوله
اندفع الايراد الثاني ايضا ولكن يرد عليه على تقرير الايراد الثالث وقد
عرفت دفعه ايضا فتذكر قوله والتدافع في المقام ليس الا في ادعاء العلة
المستقلة لا يترتب عليها المح فلا يلزم مقصوده قوله ان غاية ما يلزم مما
ذكر ان يكون بينهما تلازم ليس كذلك بل يلزم ما ذكر ان يكون بينهما العلية
ايضا كما لا يخفى على من تدبر فيه هذا اذا كان مراده انه لا يلزم مما ذكره الا
التلازم لا غير كما هو الظاهر واما اذا كان مراده ان ما هو المسلم مما ذكره
هو التلازم لا غير فيرد عليه ان التفاوت وكان جواب المحشي العلامة
عن هذا الايراد تسلي فتبصر قوله سواء كان واحدا او نعوذ بالله
متعددا بان يكون ذلك المجموع قادرا على جميع ما سواه من الممكنات
وليس المراد على هذا ان كل واحد قادر على الكل فانه على هذا التقدير
لا يلزم من الدليل كما هو ظاهر قوله هذا هو الملائم لما سبق واما ما ذكره
المحشي فلا يلائم بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق الى اشار بهذا
الى تدافع بين كلامي المحشي والحق دفعه ايضا وانت خبير بانه ان اراد بما سبق
من كلامه ما قاله سابقا من ان حركات العباد صادرة عنهم فلا ينافيه

ما قاله

ما قاله ههنا اذ ليس معنى عموم القدرة بلا واسطة ان جميع الموجودات
او الممكنات بالفعل مقدورة لله وحاصل منه تعالى بل معناه انه تعالى بحيث
لو شاء ايجاد كل موجود وممكن لاوجده وهو لا يستدعي وضع المقدمات
فلا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم بالفعل ولا حاجة الى القول
بان كلام المحشي ههنا رجوع عن الكلام السابق وان اراد بما سبق ما ذكره قبيل
هذا العنوان من قوله سواء كان الصدور بواسطة او بلا واسطة فلا منافاة
ايضا بينه وبين ما ذكره بعيده اذ ما لزم من الدليل اولا هو ذاك ثم بين
بدعوى الضرورة ان الواجب اذا كان قادرا على ايجاد الفاعل كان قادرا
على ايجاد فعله بالمعنى الذي ذكرنا فاثبت انه تعالى قادر على ايجاد الجميع بالمعنى
المذكور فاين المنافات قوله هذا ان من هو قادر على ايجاد الفاعل قادر
على ايجاد فعله ولي ههنا كلام وهو ان القادر على ايجاد الفاعل اما
قادر على ايجاد مثل فعله او عين فعله وعلى الاول لم يلزم عموم القدرة
بالنسبة الى جميع الموجودات على الفرض المذكور وعلى الثاني يلزم
اشتراك خصوصية واحدة بالقياس الى خصوصيتين وبالنظر الى
علتين وهو غير جائز قال بعض المحققين في شوارق الالهام في بحث

امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي بعد
ما ذكر امتناع ذلك على سبيل الاجتماع ونفى جوازه على سبيل التبادل
الابتدائي او التعاقبي والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد مر
انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود معلول معين من حيث
هو معين دون آخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة
بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلحت لان يكون مرجحة لهذا المعين
من حيث هو هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج
خصوصية هذا المعين الى مرجح آخر زايد على تلك الخصوصية التي
فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة
بالقياس الى معلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمع
الواحد بالقياس الى علتين بل لو فرض لكان لا محالة بالقياس الى القدر
المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية
الواجب تحققها للعلة للقدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد
فيكون العلة بالحقيقة هي القدر المشترك لا كل واحد بخصوصه انتهى
وهذا كاشف بناؤه على المقدمة البديهية القائلة بان القادر على ايجاد

الفاعل

الفاعل قادر على ايجاد فعله من ان القادر الموجد لفعل فاعل هو في
الحقيقة موجد لذلك الفعل وان ذلك الفاعل المؤثر في ذلك لا اثر
موجده فظهر بناؤه على ما ذكر ان الاستثناء المذكور غير صحيح وان قدرته
متعلقة بالجميع لوقوعها بايجاده تعالى لا غير ولكن لاحد ان يختار الشق الثاني
ويمنع التوارد بان يقول المراد انه لو شاء لاوجده لكن بواسطة ذلك
الفاعل بان يجعل الفاعل المؤثر ويمنعه من فعله بان يكون فعله مشروطا
بعدم مشيته فاعله فبعد ما شاء لم يصدر منه بل منه ويكون هو المؤثر
له وهذا مبني على ان الخصوصية لازمة بين المعلول والعلة المستقلة
بما هي علة مستقلة وان لم يكن بينه وبين نفس الموجود واما اذا وجب ان
يكون بين نفس الموجود وموجده فلا يفيد فيتصور قوله لا على جميع الممكنات
فيه الايراد الثالث قوله لما ذكرنا من المناقشتين وقد اشرنا الى دفع
احديهما وهي الثانية فتذكر والمحقق ان يقال في هذا المقام كما قال الفاضل
الحنفي القمقام من ان من تامل في مقدورات عز شانه ولاحظ مصنوعاته
عظم برهانه حصل له العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك
والاوهام وذلك بعد ما دل عليه النقل ايضا من الآيات الظاهرة و

والاضداد المتكاثرة او ان يتمسك بمسلك اخر مثل انه تع لو سلب عنه
القدرة على الشئ او على شئ لزم تركبه من كمال وسلب كمال وهو
مناف لبساطته المحضة ووحدته الصرفة اذ القدرة مط كمال مطلق كما هو
ظ فظهر من هذا ان قدرته تع قدرة على كل شئ مع كونها عين ذاته الواحدة
بالوحدة الحقيقية الحقة فاحفظ ان كنت من اهله قوله فيكون جميع الممكنات
صادرة عنه تع بالعلم والارادة والاختيار في هذا التقريب شئ اذ لا يلزم
من مجرد كون الفاعل مختارا ان يكون مختارا بالنسبة الى جميع الاشياء الصادرة
منه كالنفس فان بعض افعالها اختياري وبعضها غير اختياري كحركة
النبض نعم بعد انضمام بساطته تع وكونه عين الاختيار لصحة يلزم ولكن
ليس لشئ منهما عين ولا اثر هيهنا قوله فيكون جميع الموجودات صادرة
عنه تع اي ما يصح له الوجود مط والمراد بالصدور هيهنا اعم من ان يكون
بالفعل او بالقوة وكان المقدمة الثانية اعني فيلزم ان يكون جميع الممكنات
مقدورة له تع بدلا او استطرادا تغني لذلك القول قوله والى ما ذكرنا مفصلا
سيشير اليه المحشي بقوله فمن لم يجوز الخ فيه اشارة الى ان هذا القول
من المحشي اشارة الى توجيه كلام المص او توجيه آخر له وهو ما ذكره

ان مفيض الوجود مط هو الله تع على جميع المذاهب كلا فان المعتزلة
لا يقول به كما اشرنا اليه قوله لكن كلام المحشي يابى عن حمله عليه الظاهر ان
مراده من كلامه الابي عن الحمل المذكور هو قوله فمن لم يجوز اه مع انه
ليس كذلك بل ما هو الابي على هذا الاحتمال ايض قوله ومن هنا كان الابي
على الاحتمال هو ذلك وذلك لا تريد له على ان الايجاد من الله بالنسبة
الى حركات الاجسام غير نافع بل ضاير وهو هيهنا في ما قالوا
من ان مفيد الوجود هو الله ولكن ليس غرض بعض المحشين ان قوله
المحشي فمن لم يجوز الى هنا له والحاصل اشارة الى ذلك التفصيل بل مراده
ان قوله فمن لم يجوز الى هنا قوله من جوز اشارة اليه كما لا يخفى قوله
فالحق في توجيه كلام المحشي هو ما ذكرنا من جعله توجيها واحدا لكلام
المص وهو قوله الى قوله فمن لم يجوز على النحو الذي هو منزل جعل
ذلك القول تفصيلا لكون الجميع مقدورا له تع من دون ان يكون
من تتمة توجيه كلام المص مشتملا على اثبات الجميع مقدورا له بدلا او استطرادا
بالمعنى الذي ذكره وانا لا اباني بان يكون كل من القولين اعني من جوز
ومن لم يجوز تتمة لكلام المص واشارة الى توجيهين له كل منهما دال

على ان الحل مقدود له ايا واسطه هذا قوله ليس حاصل الكلام السابق بل

عنقيق ام فعلى هذا يكون معناه ان حاصل ما يقتضى المقام تحقيقه كذا قوله

على هذا الوجه المدعى اه اى على تقدير كون المراد شمول القدرة المطلقة

لا المستجمعة اذ على تقدير ان يكون المراد الثانى لا احتمال للاول لما ذكره

قوله ممتنع الانفكاك عنه بعد بالمعنى الذى ذكرنا اى الانفكاك بالمعنى

المذكور ممتنع لعدم تلك الممكنات قوله لا يمكن حملها على ما ذكره ولكن

الظاهر الاول فالحمل على المشهور المعنى اولى قوله اذ الامكان لا يستدعى

الا الحاجة الى المؤثر اى المؤثر فى الوجود لان يوجد فاذا وجد وجب

ان يكون له مؤثر فى وجوده ولا يستدعى وجود المؤثر بالفعل حتى يجب

ان يكون واجبا او ينتهى اليه قوله فيجوز ان لا يصلح شىء للتاثير فيه

الم الاولان على المقدمة الاولى وهى قوله الامكان علة الحاجة الى المؤثر

الواجب والاخر على الثانيه وهى قوله وتاثير المؤثر الواجب لا يمكن ان يكون

على سبيل الايجاب وحاصله انا نم ان ما ثر المؤثر الواجب ليس على

سبيل الايجاب بالمعنى المذكور بالفعل واما انه بالنسبة الى جميع الممكنات

كلا بمعنى انه لو اثر فى كل ممكن لكان تاثيره فيه على سبيل الايجاب فلم

يلزم

يلزم ان يكون جميع الممكنات موجودا له تعم وهذا هو المهم ثم ان المنع الاول

لا بد على توجيه بعض المحققين لكلام المصنف الذى نقله سابقا لما اخذه فيه

من ان مقتضى الوجود منكم ليس الا الواجب وبالجملة بانضمام هذه المقدمة

يندفع ذلك المنع وقوله او يصلح معدوم حاله مثلا اى حال ذلك المعدوم

مثل الممكن المعدوم الاول فى ان يصلح معدوم اخر فى التاثير فيه وقد

عرفت دفعه فان قلت المراد بعد وجوده فيه انه يرجع الى المنع الاول

ظهر دفعه بما اشرنا اليه انفا قوله يجوز ان يكون المعدومات الممكنة عدمها

مستندا الى الواجب على سبيل الايجاب منع على المقدمة الثانيه كما ان قوله

او الى عدم اخر منع على المقدمة الاولى ولكن لا احد ان يقول فى المنع

الاول انه ان اراد استناد عدمها الى الواجب بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى فلا

ضير فيه كما مر سابقا وان اراد ان ذاته بذاته اقتضى عدمها فهو جط لان الوجود

الصرف والموجود البحت لا يقتضى العدم لوجوب المناسبة بين المقتضى

والمقتضى كما لا يخفى فان قلت هذا يجرى فى الاول ايضا قلت نعم ولكن لما لم يكن

مضرا لنا هنا اغمضنا عنه فتبصر قوله فذ ظهر حاله مما سبق اى من قوله

هذا انما يتم فى الموجودات الحادثة اذ هيهنا لم لا يجوز ان يكون بعض

المقدورين مقدورا لبعض القادرين العز الموجودين ام ولكن قد ظهر
حال ادلتهم مما سبق فتذكر قوله قال الحنفية اقول المعتزلة لم ينفوا الا معنى
محصل لهذا الكلام مع القول بكون الصفات عين الذات كما يقول به الحكماء
المحققون او كون تلك الذات البسيطة نائبة منابها كما يقول به المعتزلة
لما عرفت سابقا نعم على قول الاشعرية القائلة بحدوث تعلق الارادة او قول
من يقول بتجدد نفس الارادة والمشيئة له وجه بل المعنى المعقول المعموم
القدرة على القولين المذكورين انه كلما يمكن ان يوجد فهو بحيث لو وجد
كان وجوده من الحق تعالى العالم المريد بواسطة او بغير واسطة وهذا
اعم من ان يكونوا قائلين به اولا واعم من ان يكون الدليل الذي استدلوا
به عليه وافيا به ام لا هذا ثم ان ما نقل عنهم خلاف هذا المنقول عنهم من ان
مقدور العباد ليس بحيث ان شاء تعالى وقع وان لم يشاء لم يقع كما اشرنا
اليه سابقا قوله بل مراده انهم نفوا قدرة العباد عليه الخ على هذا التوجيه
يكون توصيف الشارح المعتزلة بكونهم قائلين بان افعال العباد مقدورة
لهم لغوا اذ على هذا يكفي ان يقال المعتزلة يخصصون خلق الاجسام
بقدرة الباري وهو ظ فالظ ان يقال مراده ان المعتزلة يقولون بان

افعال

افعال العباد اثار قدرتهم دون قدرة الباري وهو ظ فالظ ان يقال
مراده ان المعتزلة لم يعمه كما ان الاجسام اثار قدرته تعالى دون قدرتهم فاذا
جاز ان يكون مقدورا لقادر بالفعل دون قادر فلم لا يجوز ان يكون
لبعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد دون قدرته تعالى فيكون
مقدورا لها لا له تعالى والايراد عليه بانه على هذا يكون مناقضا لما ادعاه الخ
مطويا في الكلام سهل لا وقع له لبعد وضوح المراد ولعل دفعه بالمقدمة
البديهية المذكورة القائلة بان القادر على ايجاد الفاعل قادر على ايجاد
فعله هذا ايضا ما لا وقع له لبعد وضوح المراد اي ظهور توجيه المحقق القوشجي
من كلام الشارح فبعد هذا قوله ما لا وقع له لبعد وضوح المراد اي ظهور توجيه
المحقق الخضري من كلام الشارح فبعد هذا لا وقع لمثل هذه المناقشات
اذ الامر فيه سهل سيما في مثل هذه الكتب قوله فيكون اعتراضه حقيقة على
الضميمة وهي قوله بان يقال انه مقدور للعباد على راي المعتزلة الخ قوله لانه
يكفي في الضميمة الخ اي تلك الضميمة غير محتاج اليها اذ يكفي ان يقال
افعال العباد الخ فالايراد عليها لا يضر ذلك الايراد قوله لما كان يرد على
هذا الدليل ايضا مثل ما اورد على الدليل السابق الخ كان يقال لانم ان الامكان

مصحح للمعدومية بل هو مصحح للحاجة الى المؤثر فقط ولو سلمنا فلا نم ان
كلما هو معدوم فهو مقدور له تع قوله وحمله بهذا الوجه وعكس حمله على
التحقيق او على الايراد ايضا وح يكون حاصل ان الاشكال المذكور
مبنى على كذا فلا يجرى من قبل المعتزلة مثلا لقولهم بثبوت المعدومات
فح جاز ان يكون تخصيص بعض المعدومات الثابتة المتميزة ما نعا من
تعلق القدرة به مع انه جرى من قبلهم ايضا على عموم القدرة او لانهم استدلوا
به على عمومها ولو كان مراده ما فهم المحشى العلامة من الحصر بالدليل الثاني
لجريانه في الدليل الاول ايضا بعين هذا قوله وان اندفع ذلك اه على هذا التوجيه
يق لما لم يكن امتياز في المعدومات وثبت انه مصحح للمعدومية له تع في الجملة
وجب ان يكون مصححا لها مطلقا بالقياس اليه تع ولا يلزم الامتياز في المعدومات
وبهذا اندفع كلا المنعين قوله المحشى لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين
الخ لا يخفى عليك انه لا اختصاص لهذا الكلام بتوجيه المحشى العلامة بل يجرى
على الاحتمالين الذين ذكرناهما ايضا فعلى الحمل على الايراد على الوجه الذى
ذكرناه نقول ان المحشى اورد على انه اولا بعدم الفرق بين المذهبين في توجيه
المنع فلم انحصر في الايراد على مذهب المعتزلة وثانيا بعدم ورود الايراد

على مذهب المعتزلة ايضا ففيه اشارة الى ايرادين على الشارح وعلى الحمل على
التوجيه كما ذكره المحشى العلامة نقول كانه يقول انه مع هذا التوجيه لا يندفع
عنه الايراد الذى يرد عليه قبله اذ لا فرق بين المذهبين فلا فائدة لهذا التوجيه
في عدم توجه المنع المذكور ثم ذكر وحقق ان المنع المذكور لا يرد عليه اصلا
لا على مذهب الاشعرية ولا على مذهب غيرهم وعلى الحمل على التحقيق كانه
يقول انه يعترض على التحقيق بانه لا فرق بين المذهبين ثم ذكر وحقق ان
المنع المذكور لا يرد عليه اصلا قوله الا ان يكون نظره الى ان القول بعدم
التمايز اه مما لا يعقل الخ قال الفاضل الخ عند قول المحشى لا فرق بين المذهبين
في ورود المنع اذ سند هو ان الاختلاف لا ينحصر في ثبوت المعدومات
الذى قال به بعضهم بل العلم المقدم على الايجاد وجريان العادة على خصوص
الجزئيات واختلاف الجهات في انفسها باللوازم والذاتيات كلها متمسكات
مدعى الاختلاف فالفرق بين المذهبين ليس الا في طريق اثبات المعدومية
الممنوعة بناء على الاختلاف في انه هل في الوجود مؤثر غيره ام لا انتهى وهو
كلام متين مطابق لما ذكره المحشى العلامة هيهنا ولا تكلف فيه اصلا قوله اذ
الكلام على هذا الاشكال الخ مقصوده ان غرض المورد الايراد على هذا

الاستدلال وما ذكره في دفعه لا دخل له في هذا الاستدلال وليس هذا
الاستدلال وليس هذا الاستدلال مبنيا عليه اذ بعده يظهر المطلب
ظهورا لا حاجة معه الى الاستدلال بل هو كلام آخر بيان انه يستلزم شمول
قدرته لكل ما هو مقدور للعبد ان تم لكن يرد عليه منع لا يندفع الا بالبيان
ومن هيهنا ظهر ان في كلام المحشي العلامة اشارة الى ايرادين على المحشي
بل ايرادات عليه الاول ان ما ذكره للدفع كلام آخر لا يدفع الاعتراض عن
الدليل المذكور من قبل الاشعرية الثاني انه ايضا لا يتم لورود المنع عليه
واليه اشارة بقوله فتم الى الثالث انه بعد تماميته لا يستلزم ما هو المدعى بحسب
الظاهر اعني مقدورية جميع الممكنات له تعالى واليه اشار بقوله ثم بعد اثباته الى
وحدة العلم بنظام الخ تحقيق المقام لا فائدة لهذا التحقيق بعد ما عرفت
منه فيما لا ان يتبع في وجهه كما قال الفاضل الخ عندهم فهو الى لا يلزم الخ هذا
بيان فائدة تخصيص القيد المخصص بالمعتزلة يعني انما قيدنا بذلك من قبلهم
لانه لا يلزم عندهم من كون الشيء الخ وذلك لان ارادة ضد النظام عندهم ممتنع
عندهم فيمتنع تعلق القدرة المستجمعة به بخلاف الاشعرية فانهم لا يحتاجون
الى هذا القيد حيث لا يمتنع عندهم خلاف ما جرى عليه عادته من الجزاف

انتهى

انتهى وهذا آخر ما وصل الينا من حاشية ذلك الفاضل الخ رفع اليه
درجته وذكره في نشأتي المثالية والعقلية **قوله** وجعل المبني ما ذهب
اليه الاشاعرة لعله اضعف من المبني المذكور سابقا كان ضعيفا وبالجملة
لا باعث له على ذلك كما لا يخفى **قوله** وبالجملة هذا اعادة لما ذكره في الحاشية السابقة
ولكن بذكر لازمه ولعل وجه هذه الاعادة وقوعها على الوجه المرتب
ثم **قوله** بل هو دليل آخر على المدعى فتدبر فان قلت بمجرد هذه المقدمة لا يثبت
المدعى اذ يجب ان ينضم اليها انه تعالى قادر على ايجاد الفاعل فهي مقدمة
للدليل على المدعى اذ يجب ان ينضم اليها انه تعالى قادر على ايجاد الفاعل
فهي مقدمة للدليل على المدعى المذكور ولا ضير في ان يكون دليلان على
مطلب واحد مشتركين في مقدمة واحدة قلت غرضه ان هذه المقدمة
مع تلك الضميمة المعتبرة في الدليل المذكور دليل مستقل على المدعى مع
انه على هذا التوجيه يكون جزء من الدليل المذكور وبالجملة مراد المحشي انه
وجه لاعتباره في الدليل المذكور ليندفع عنه الايراد المذكور ولا نرفع الضميمة
المعتبرة فيه دليل مستقل على المدعى فيلزم ادخال دليل على مدعى في دليل
عليه نفسه وهو غير جائز ولعل امره بالتدبر اخيرا اشارة الى هذا التقرير

هذا قوله وعلى ما قررنا يندفع ما يتوجه عليه ظاهرا الخ اذ مناط الوجيب
الجواب هو ذلك وما قاله المحشي فمن نظر ذكر اللازم وارادة الملزوم
والظاهر انه يفي في دفع الاعتراض المذكور لان عدم اللزوم الذي ادعاه المحشي
ليس عدم لزوم كون الخصوصية مانعة من تعلق القدرة المطلقة حتى يرد
ان الشارح لم يقل به فجوابه غير مطابق لما قاله الشارح بل عدم لزوم جواز ذلك وهو
ما ادعاه الشارح وهو بديهة العقل بعدم المنافاة المذكورة فهي مما يقابله والادعاء
المذكور باعتبار ما يتوهم من ان كل ما هو قادر على ايجاد الفاعل قادر على ايجاد
فعله بالضرورة فكانه يقول نفس تلك القاعدة وان لم يكن منافية لذلك الجواز
ولكن بانضمام تلك المقدمة البديهية منافية له فلا ايراد في الحقيقة هذا
قوله بل يحتمل ان يكون للاضراب وهو الظاهر لوقوعها ههنا بعد النفي
وكون المعطوف بها مفردا كما صرح به الرضي المرضي رحمه الله بقوله واذا عطفت
بل مفردا بعد النفي او النهي فالظاهر انها للاضراب انتهى قوله والمعنى انه
ليست مانعة في الحقيقة الخ وعلى هذا يكون كلمة بل لتقرير ما قبلها على حاله
وجعل ضدها لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو فيكون عينه لكن كما نقله
الرضي المرضي عن ابن مالك هذا فان قلت اسقاط القدرة الشاملة من البين

لماذا وما الفائدة لهذا التخويض في البيان قلت عرض ان كلمة بل ههنا لاضراب
عن الحكم المنفي المفهوم من الحصر المذكور فالحصر لاثبات هذا النفي واما
هذا التخويض في البيان فللتنبيه على ان المنع المذكور بالنسبة الى القدرة
الشاملة المستجمعة باعتبار اشتمالها على الارادة فذلك المنع لاجل خصوصيتها
هذا قوله ثم رد فيه بانه ليست مانعة من تعلق القدرة ام اعم من ان يكون
متصفة بوصف الشمول ام لا وعلى هذا الترقي في عدم المنع ولكن لا يخلو
عن التكلف كما لا يخفى قوله بان يكون المعنى ان الخصوصية مانعة من
تعلق القدرة الشاملة بل مانعة من تعلق الارادة وعلى هذا الترقي في المنع
ولا يبعد ان يعد من التقريب بحسب ظاهر اللفظ ونظم الكلام قوله فيما لا يحصل
له اذا الحكم الاول مشتمل على الثاني اتم او لاجل مع ان الحكم المذكور بالقياس
الى ما بعدها ليس ما تحقق منه بالقياس الى ما قبلها ويجب في بل هذه ان
يكون كذلك هذا ثم اتفق انا لنظر ان كلمة بل هذه للاضراب عن المانعية المنفية
الى القدرة الشاملة المستجمعة فيجعل ما قبلها كالمسكوت عنه منسوبا لحكم
الى ما بعدها نحو قام زيد بل عمرو فان كلمة بل ههنا افادت ان الحكم على
زيد بالقيام يحتمل ان يصح فيكون قائما وان لا يصح فيكون غير قائم كما

عمرو قائم بنفسه هذا قوله لانه يجوز ان يصدر ممكن عن غير الواجب حتى يرجع
ويقول لعل هذا لا يوجب جواز ان يصدر ممكن عن غير الواجب قوله وذلك لا يقتريا
على زعم المحقق كانه يقول قد سلم المحشى ان مراد الشارح هو ذاك لكن يقول
انه لا هذا لا ينافي ما هو المقصود هيهنا من عموم القدرة من ان كل ما مقدور
للعبد فهو مقدور للواجب نعم لو تبين ان بعض ما هو مقدور للعبد فليس مقدورا
للواجب للزم المناقشات وما ذكره الشارح لا يوجب ذلك فلا يرد عليه ما أورد
المحقق الخفري بل يرد عليه ان الظاهر ان بناء الشارح على ما يقتضى المقام على
ان المدعى ان كل ممكن فهو مقدور له تعالى غير منحصر ولا ينافيه ما ذكره الا
ان يكون غرضه الاشارة الى فساد ذلك المبنى ايضا ويكون كلامه هذا
مبنيا عليه ويمكن ان يكون قوله فتامل اشارة اليه قوله وكانه سهو لما سيجئ
منه في ترديد بعض المحققين قوله لكنه بعيد بل هو قريب بناء على ما زعم المحشى
كما اشار اليه المحشى العلامة في بيان النسخة الاولى الاولى قوله المخفى
لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات الى هذا الازم ما ذكره سابقا وما ذكره
لابطال خصوصية كلام الشارح هيهنا اعنى منع تساوى الذات بالنسبة الى
جميع الممكنات الذى هو لازم لما ذكره اولا وبالجملة لما كان غرض المحشى
هيهنا

هيهنا ابطال كلام الشارح بجميع اجزائه وخصوصياته فلذا ذكرها ذكر وفعل
ما فعل هذا قوله فتظهر ما يتعلق به فيما سبق من ان هذا لا بد فيه الاعراض
عن الدليل في الحقيقة بل هو كلام آخر مع انه لا يلزم منه ما هو المهم في
البحث قوله المحقق ثم شبهة الثنوية هي ان الله تم حين بعض هذا
المذهب عن المحشى يمكن ان يكون اشارة الى تخطئة الشارح وهو الظ وحكاية
نقول ما ذكره الشارح في تقرير شبهتهم ليس هو شبهتهم بل شبهتهم هي
هذه ويمكن ان يكون اشارة الى انهم في تقريرها مختلفون فبعضهم
قرروها على ما قرره الشارح وجوابها هو ما ذكره وبعض آخر قررها
هكذا وجوابها على ذلك التقرير هو ما قاله المعلم الاول قوله اولانه
عين الوجود الخ هذا هو الظاهر اذ ظاهر ان قوله ان الله حين بعض
مقدمة للدليل على ان الله تم لا يصدر عنه شر وقد اخذ في بيانه بناء
على الاول انه لا يصدر عنه شر وهو مصادرة وبالجملة ما ذكره في بيانه
على الاول دليل تام على المدعى فيلزم ادخال دليل في دليل وهو غير
جائز قوله هذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول فعلى هذا يكون حاصل
الجواب انه ان اراد ان كل ما كان كلا لا يصدر عنه شر اصلا فهو ممنوع وان

اراد من بيان كلّ لا يصدر عنه الشر المحض او ما يساوي شره وخيره او
الغالب شره على خيره فهو مسلّم لكن على هذا لا حاجة الى تعدد المبدا اذ هذه
الامور ليست بمتحققة حتى يحتاج الى مبدا موجد هذا هو التقرير المشهور
ويمكن تقريره بنحو اخر هو انه لو كان الامر كما فهموه للزم ان يصدر عنه
الشر والتالي باطل عندهم فيلزم بطلان المقدم وعلى هذا يكون الجواب
الزاميا لشبهة من لم يمكن الزامهم اه وعلى هذا يكون الجواب المذكور نقضا
على ذلك الدليل او على مقدمته ويمكن تقريره بحيث يكون معارضة هذا
ثم انه قد بقي ههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الامور الثلاثة المذكورة
لم لا يكون متحققة فنقول مستعينا بالله اما الشر المحض فلانه هو عدم محقق
واما ما يساوي شره وخيره او الغالب شره فلان الموجود من حيث
هو موجود وباعتبار اشتماله على الوجود او انتزاعه منه خير كانّهم قالوا انّه
ان هذه المسئلة من البديهيات عندهم ولذا اكتفوا في بيانها ببعض الامثلة
فالاثر المترتب عليه يكون خيرا غالبا بالكلية وان كان شريرا بالقياس الى
النظام الكلي الاعلى فشريته بالقياس الجزئية مقهورة مضمحلة فظهر
ان القسمين المذكورين لا يتحققان فان قلت كيف لا يكون الغالب

شرّ

شره موجودا والحال ان كل موجود من الممكنات شره غالب لتناهي
وجوداتها الحاصلة من مبدائها الغير المتناهي قلت المراد مما يغلب شره
ان يكون ما يترتب عليه من الاثار غالبا هو الشر فان قلت ظاهر انها على
حسب شريتها يصدر عنها الشرور فيلزم ان يكون اثارها الشريرة
متناهية كما ان عدماتها كذلك لعدم تناهي الواجب وتناهي وجوداتها
فبالجملة نسبة جزئياتها الى شرورها نسبة المتناهي الى الغير المتناهي كنسبة
وجوداتها الى الوجود الغير المتناهي الواجبي قلت لعل المراد بل الحق انها الى
العالم لا الى الواجب على انه لا يضرنا اذ على هذا لا يلزم الاحتياج الى تعدد
المبداء اذ هو من لوازم الوجود الامكاني فلا يحتاج الى مبداء على حدة
هذا ولكن من الشاكرين واما على الثاني فلا ولكن على الاول اذ ليس
لربنا عليه مقابلة مع تلك الشبهة على ذلك التقرير بحيث لا يكون فيه
قصور فان قلت كيف لا يكون له مقابلة معها على ذلك التقرير بحيث
لا يكون فيه قصور والحال انه يمكن تقريره بوجه يوجه مقابل تقريرا تاما
وهو ان يقال في بيانه على ذلك التقرير ان اراد انه لا يمكن صدور
العدم عن الوجود المحض وباي وجه كان فهو مسلم وان اراد ان

ان العدم المحض او الغالب او المتساوی لا یمکن صدوره عنه فهو مع ولکن لا یقتضی
تعدد المبداء الموجد اذ لا وجود لشیء منها فلذا لا یمکن العقل بعدم وجود
ما شره غالب لما مر من ان کل موجود ممکن فعدم شره غالب علی وجوده علی
ما مر الا ان یقال المراد بغلبة الشر علی الخیر کون العدم حاصلا بالذات و
الوجود بالعرض عکس ما یکون و یتساویهما کونهما بالذات او بالعرض معا
فی صحة ادعاء عدم تحقق هذه الثلثة وح یکون حاصله حاصل جواب ما اشرنا
الیه فی الحاشیة السابقة هذا واما علی الثانی فالجواب المذکور یستقیم علی
ایضا فتفطن وحاصل الجواب المذکور علی کل من التقریرین
یستقیم علی کل من التقریرین للشبهة کما علمت هذا قوله انما یصدر الشرور والعدم
عن الممکنات المعلولة له لا ان یقال ان اردتم بمبداء الشر الذی قلتم به
المبداء المستقل فی الذات ایضا فلا حاجة له الیه اذ کفاه الممکنات المعلولة له
نعم لاجل اختلاطها بالنقایص والاعدام وان اردتم به المبداء المستقل فی
الفعل وان لم یکن مستقلا فی الذات کما یدل علیه کلام المجوس حیث قالوا ان
اهرمن ما اوجده یزدان علی ما نقل عنهم المحقق فنقول لا شک فی ان من
هو قادر علی ایجاد الفاعل قادر علی ایجاد فعله وان لم یتعلق ارادته بذلك

الفعل

الفعل وان کان بالتبع العرضی ولو قیل بمثل ما قلنا سابقا من ان تلك الشرور
والاعدام من لوازم تلك الوجودات الامکانیة فلا حاجة لها الی مبداء موجد
علیحدة لکان اولی واتم فتبصر قوله ان الشر الحقیقی یعنی العدم لا یصدر
عن موجود اه ای کانه یقول ان اراد ان الشر الحقیقی عدم فهو مسلم لکن
لا یحتاج الی مبداء موجود وان اراد ان الشر مطلقا عدم فهو ممنوع فلم لا یجوز ان
یصدر عن الواجب بعض الشرور لکن لا من حیث انه شر و یمکن حمل کلام
المعلم علی هذا فقوله اولا واما علی الثانی فلانه صحیح من هذه الجهة ایضا
الا ان یکون نظره الی النظم ولعل قوله فتامل اشارة الیه فتامل قوله فی
اثنینیة المبداء بما هو مبداء وان لم یکونوا قاصدین بها تعدد الواجب فتبصر
قوله اذ لا یلزم الاعدام قدرته تم علی الشر المحض اه هذا علی بعض التقادیر
صحیح واما علی بعض آخر فلا بل الحق ان یقال ان عموم القدرة بالنسبة الی
الممکنات وهذه الامور لیست بممکنات قوله وح فلا یصح الزامهم مع المسلمین
فافهم لعل کلمة فافهم هیهنا اشارة الی ان هذا وان کان توجیها من قبلهم
بحیث یرجع الی مذهب المسلمین لکن لا یرضی صاحبه لان ما یستنبط
من بعض الاخبار عن الهداة الاخیار ان مثل هذه التوجیهات خلاف

معتقدهم هذا **قوله** لا يخفى انه على هذا الخ لعله تحقيق ذلك التوجيه من قبلهم **قوله**
ولا يذهب عليك انه على قاعدة ان الوجود خير محض يمكن العقول بانه الخ اى من
قبلهم وان ورد عليهم الايراد من وجه اخر وهو انه لا يمكن صدور الشرور
الكثيرة من هذا الخير المحض من الوجود الا بان يكون فيه قصورات وعدمات
كثيرة فينتقل الكلام الى تلك العدمات ولا بد ان يبين انها من لوازم ذلك
الوجود التابعة له المستغنية عن مبدأ اخر موجود على حدة فليتأمل من
اول الامر هذا البلاء انما اتى بتطويل وتحمل قال وقيل هنا **قوله** فقد ظهر اى
من ذلك البيان المذكور اولى في ذيل العنوان **قوله** لو كان مرادهم بالهرمن
هو الشيطان الخ يمكن ان يقع مرادهم بالشيطان هو الشيطان النوعي اى الموجودي
مطلقا لا الشخصي فلا ايراد **قوله** اذ لا شك في وجود الخ لهم ان يمنعوا ذلك
قوله فلا يستقيم قوله ولهذا حملها الخ اذ هو دال على اللزوم وهو منتف
توضيح ذلك ان معنى قوله ولهذا حملها الخ على هذا ان لثبوت الاحتمالات
المذكورة اى كون الخير والشرير في كلامهم ما كان خيرا محضا وما كان
شرا محضا حمل البعض الخير والشر الواقعين في اسند لالهم هنا على
الوجود والعدم حتى يستقيم الدليل ويسلم من منع الملازمة وبطلان التالي

مع انه لم يكن سالما على ذلك التقريب من منع الملازمة كما عرفت فلا يكون
على هذا التوجيه ذلك القول مستقيما هنا **قوله** الا ان يتمسك بانه الخ هذا
هذا هو الظاهر من كلام ذلك البعض من الافاضل **قوله** وح يستقيم الكلام
فان قلت بل لا يستقيم ح ايضا لان لزوم الهرمن المذكور بعينه اذ على هذا
ايضا لا يلزم ان يكون بمجرد وجود الوجودات والاعدام في العالم شيء واحد
لو كان هو المبدأ خيرا محضا وشرا محضا وهو ظ قلت هذا مبني على ان الوجود
بما هو وجود خير لا شر يتر فيه وكذا العدم بما هو عدم شر لا خير فيه فالمراد
بالخير المحض والشر المحض هو الوجود والعدم الذين هما بما هما كل هذا
قوله وح لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه مما ذكره المحشي وكذا
مما ذكره الشارح اذ على هذا التوجيه لا يكفي منع قولهم الواحد لا يكون خيرا
وشرا بالا منع لزومه هذا على حسب ما فهمه المحشي ولكن لا حاجة
يمنع الملازمة المذكورة مع هذا التوجيه ايضا فان المراد بالخير المحض والشر
المحض اما الوجود البحت والعدم الصرف وح يكون اللازم على تقدير كون
المبدأ واحدا ان يكون شيء واحد بعينه وجودا صرفا وعدما بحتا معا او الوجود
والعدم الذين هما بما هما خير محض وشر محض وح يكون اللازم على ذلك

النقيض بان يكون شيء واحد وجودا مختلطا بالعدم والمنع على الاول ظ واما
على الثاني فباعتبار منع المقدمة القائلة بان فاعل العدم عدم لجواز كون العدم
من لوازم الوجود وح لا يحتاج الى فاعل على حدة وهذا قد سبق فيما ذكره المحشي
على ما علمت على انه لا ابقى على هذا الاحتمال ان يمنع بطلان التالي ايضا وهو
مما ذكره الش ويمكن بعيدا ان يكون امره بالتأمل لاجل الاشارة الى هذا البيان
هذا قوله فالمحشي لم يتعرض له لانه احاله على الظهور واكتفاء بما ذكره الشارح
لما كان الشكل فيه قوله بما سبق ما سبق منه من الجواب المذكور في كلامه فلم يسبق
هنا في كلامه على ... اعتذر بان المراد بما سبق في كلامه ما سبق في كلامه
او كلام الشارح واعم من ان يكون بعينه سبق او بمثله وانت خبير بما فيه من
التعسف بل الاولى ان يحمل الكلام على ظاهره وعلى نحو ما ذكرناه وعلى
هذا بعد التقسيم المذكور في ذيل لا يتم منع الملازمة فقط على هذا ... استقامة
ما هو غير مستقيم على زعم المورد من دون حاجة الى الجواب الذي ذكره
المحشي العلامة من اسناد الغفلة من هذا التوجيه الى المحشي فتدبر قوله بناء
على المقدمة المذكورة وهي ان فاعل الوجود يجب ان يكون وجودا البتة الخ
قوله فلا يستقيم على هذا ايضا اي كالتوجيه الذي نقله عن بعض الافاضل

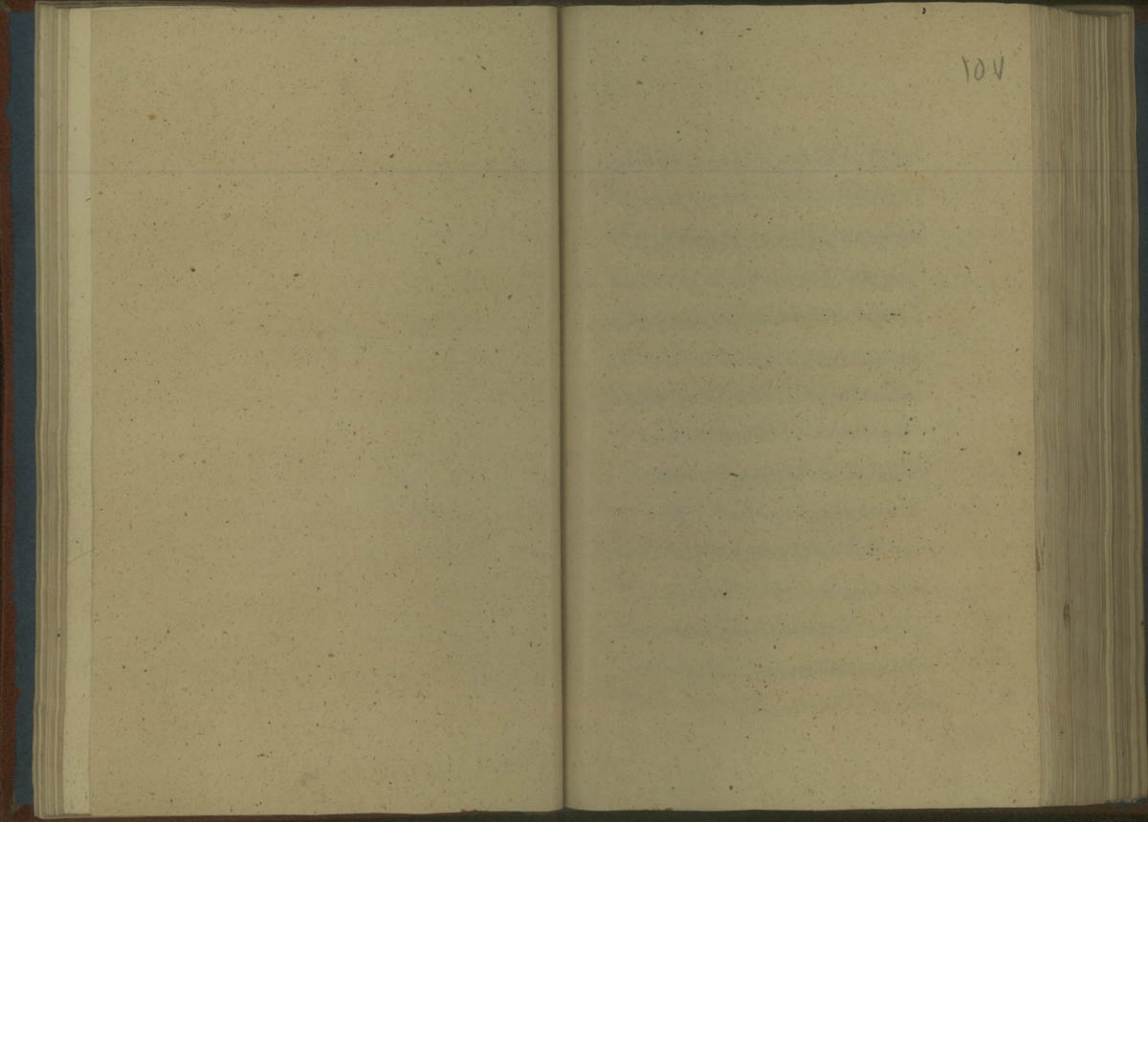
وكر ولما

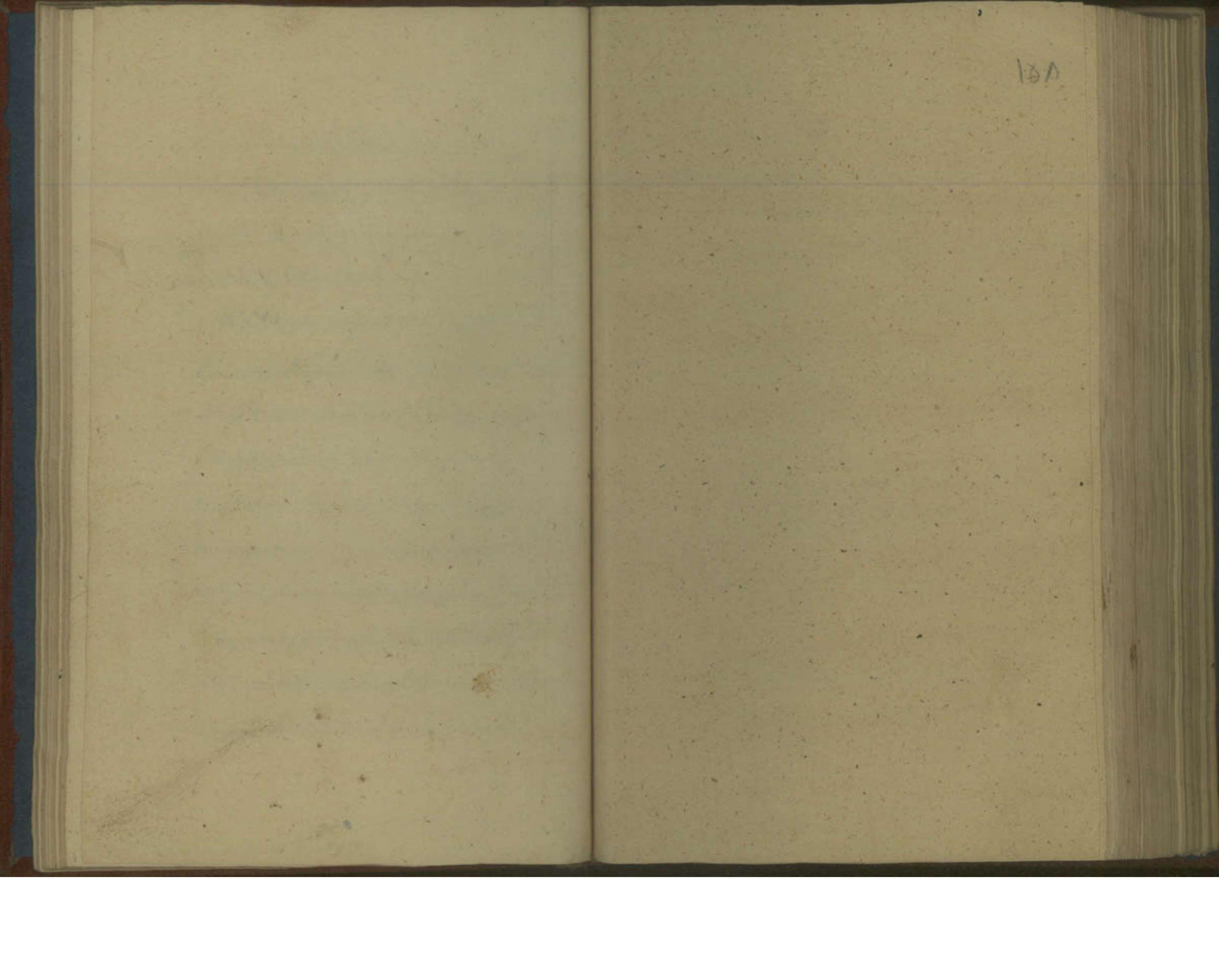
قوله وانما نقرره الى التوجيه الاول اي الذي لم يعتبر فيه ان الخير هو الوجود
والشر هو العدم وح يكون حاصل الشبهة انا نرى في العالم شرورا وخيرات
ومبداهما يجب ان يكون اثنين والا لزم ان يكون شيء واحد خيرا محضا
وشرا محضا بالمعنى المذكور هذا هو مراده وقد عرفت تحقيق المقام فتذكر
ولا تغفل ثم ان ما ذكره ههنا لا يجري من قبل بعض الافاضل كما يظهر بادنى
تأمل فتامل قوله كما اشرنا اليه حيث قال في الحاشية المعنونة بقوله لم يكن الدائم
آه هذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول آه قوله يعني ان حاصل شبهتهم هو
ما ذكر وغرض كلام المحشي ان الحاصل ههنا ان حاصل شبهتهم كلامهم فما ذكره هو حاصل
شبهتهم واما حمله على هذا لما امكن تقريرها بكل من الوجهين المذكورين وبعد
اسناد الغفلة الى المحشي من التوجيه الثاني والحكم بان نظره الى الاول لا وجه
لهذا الكلام في شرح كلام المحشي نعم على ما ذكرنا لروحه كما هو ظ ويمكن ان
يحمل قوله والحاصل على حاصل المقام ويكون اشارة الى ان ما ذكر في تقرير
الشبهة غير ما ذكره اولا في تقريرها فليس هي شبهة الثنوية بل شبهتهم هي ما ذكر
وجوابها هو ما سبق هذا قوله بل لا يرتضيهم الا ضعفاء الانس مع عدم غباوتها
ينبو عنها الطبع السليم ولا يلتفت العقل المستقيم هذا آخر ما تيسر لي في مبحث

الفذة من الحاشية المعلقة على الحاشية المنسوبة الى المولى المحقق العلامة
والفاضل المدقق الفهامة جمال الملة والدين الحق الانصاري المعلقة على الحاشية المشهورة
للعلامة المحقق الفخري على الالهيات الشرح الجديد للتجريد عند تلاطم امواج الهموم
وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر علوم الاسرار وعلوم الابرار
سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة
واصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الايات كيف لا وكل من كان في بحر الجهل
والحمق اوحد وعن ضياء المعقول والمنقول ابعد كان الى اوج القبول
والاقبال اوصل وعند ابناء الزمان اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع بابا ومن
جاهل قبل قرع الباب قد ولجا فانظر ايها الشفيق الشفيق مع هذه الحالة
التي تشيب وتفرع من اهل الزمان كيف ميسر للانسان تصنيف وترصيف
اوجمع وتاليف لان التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ورفع
المعضلات وتبيين المقاصد ودفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب
الخيال امما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ
البال واين يحصل هذه مع هذه ومع هذا فقد جاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا
اضطراب ولا ارتياب يعترف به رياض الافهام في نهاية علوه رفيعا عالي المقام

مع غاية دقته مشتملا على تصويبات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة بعيد
النفس وكثرة لاستخراج المسائل المعضلة ويفيد الذهن اطلاعا على المباحث
المشكلة فالحمد للوهاب للصواب واسال الله ان يوفقني لاتمام الباقي وان
يجعله ذخيرة في طريق معادي ثم التمس من اخواني ان يصلحوا ما يعثر
عليه من هفواتي وزلاتي ولكن بعد التامل والاستكشاف والنظر بعين الانصاف
والاجتناب عن الجور والاعتساف فاذا عثروا بعد ذلك على خطاء وطغيان
فعليهم ان يصلحوه ويستروه بذيل التجاوز والعفو فان الانسان لا يخلو
عن سهو ونسيان وعلى الله التكلان انه المستعان وقد وقع الفراغ
الفراق منه في عصر يوم الاثنين العاشر من شهر شعبان
المعظم من سنة خمس وعشرين ومائتين بعد الالف من
الهجرة النبوية على مهاجرها الف صلوة وثناء و
تحية وكان هذا في دار العلم شيراز صينت عن
الافات والبليات تم هذا الكتاب بعون الله
الملك الوهاب في يوم شهر ربيع الثاني

سنة ١٢٠٦


١٥٧



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لان منشاء الافتقار هو بل الافتقار حيثما حقق في موقعه مقوم الذات
المفتقر بالذات فليس مفتقرا كما ان الغنا مقوم ذات الغنا بالذات فليس غنيا
والا انقلب كل الى خلافه وهف فتثبت وافاضته هو اشارة الى ان
الافاضة والابداع مقسم هو بقسميه تم وهو قبله والعالم الخلق والمصنوع
الامكاني حادث زماني آب من قبل ذاته عن التسرمد والوجود الدائم و
ما نسب الى الاقدمين من القول بالقدم خلط في المقام لعدم دريهم المرام
وكلامهم مرموز واما عنوا من القدم قدم الابداع والصنع وتسرمد عالم
الامر وهو قوله كن لا قدم المصنوع والمخلوق مع ان الابداع ايضا متسرمد
بتسرمده تم وليس وجود وبقاء واستمرار وقرار بالانفراد بل هو موجود
بوجوده وباق ببقائه تم شان ما سواه اى شان ما سواه بما هو ماسوا
فان الموجود الامكاني له اعتباران اعتبار اضافته الى نفسه وذاته واعتبار
اضافته وارتباطه بعلته تم عن الشرايف في الافاضة فبالاعتبار الاول
ليس له رتبة الافاضة بل شانه الاستفاضة والاعداد والتهيؤ للمواد

بوجه

بوجه وبالاعتبار الثاني ترجع شانه الى شان علته وفاعليته مرتبة من
مراتب جوده فالعبد قابل وفاعل ولكن فاعليته بحوله وقوته وليس له
استقلال في فاعليته وهذا هو امر بين امرين ومنزه عن كل عيب وشين
فصار ظهوره اعلم ان للاشياء اعتبارين اعتبار انها مظاهره ومراياه
واعتبار انها شئونه واطواره وتجلياته وظهوراته يا من تجلى بفعله لخلقه
واحتجب عن خلقه بفعله هو الاول والآخر والظاهر والباطن اين ما تولوا
فثم وجه الله حاضر غير محدود غايب غير مفقود موصوف لا يرى وهو موجود
لا يخفى يا من خفى من فرط ظهوره والستر فيه ان قوة البصر محدودة
وظهوره غير محدود والمدرك والادراك والمدرك يجب ان يكون الثلثة
من سنخ واحد وطبع فارد لاحتياجها واتحادها في الوجود والمقابلان
لا يجتمعان ومنها المحدود وما ليس بمحدود فان فعل الطبيعة
يعني ان هذه وامثاله لا يتصور الا من جهات الفاعلية والاهتزازات
العلوية من دون المسبوقية بالاستعدادات والمخصصات الامكانية و
الاعدادات المادية ومن هيهنا قيل داد حق را قابليت شرط نيست

ملكية شرط قابليت داداوست خارجية لاحقة وايضا قبل المعروض والالحاق

وكان واحدا فيستند الى آلة واحد فيقتضى بحلاف الاشياء المراد بالمخالفة

بالبينونة صفة لا بينونة عزلة توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة

لا بينونة عزلة بان عن الاشياء بالقهر لها وبانت الاشياء عنه بالخضوع له

والحاصل ان الاشياء مفتقرة الذوات فاقراتها فى انفسها اليه وهو الغنى

المطلق اى من جميع الجهات والغنى انما يقوم عدم الاحتياج ولا بينونة اتم مما

من بينونة الناقص والله الغنى وانتم الفقراء لانه يرجع هذا ابطال من

ليس شئ لاشتراك الوجه كما لا يخفى وجريانه فى الطرق التى ذكرها لا سيما

طريقى الحركة والحدوث والحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا

من خلفه هو ان السر فى الافتراق ان الحركة والحدوث واشباههما يرجعان

الى تعينات الاشياء ويكونان من ذاتيات المتحركات بما هى متحركات والحادثات

بما هى حادثات والتعينات الذاتية لا تعلل بالذات بل بالعرض بخلاف الفعل

بما هو فعل والبناء بما هو بناء فانه يجيء من قبل الجاعل الفاعل البانى بالطف

يقتضى هذا الاقتضاء انما هو اقتضاء الاستدعائى لا الايجابى الا

تعلق

وكان ما يفيد المقام هو الثانى اللهم الا بنوع من الاعتبارات اعلم الحق ان

يعتبرها العقل لكل شئ فيه تامل كامل فان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق

صدقه وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن آية حيثية و

اية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة

المعانى غير مشترك فى ذاتى اصلا ولا يمكن ان يحكم على الامور المتخالفة من

حيث كونها متخالفة بلا جهة جامعة فيها اصلا بحكم واحد كما صرح به قدس

فى جواب شبهة ابن كمونة المعروفة فى الاسفار والسر فيه هو ما اشار اليه

ثم بقوله وهو التى بحقيقة الشيئية وانه شئ بحقيقة الشيئية كما سبق ودرك

حقيقة هذه الاشارة كما هى مشكل جدا وقل من وصل اليه ولا يتيسر الا بما

ايها الاعاقرة وحقيقة قدس وحقيقة الوجود وبنور سريانها فى الاشياء

يعبر عنها عند طائفة بالوحدة فى الكثرة واضواء تابعة بين الرشحات

والحقيقة بونا لا يتصور بونا اتم منه اذ هذه البينونة بينونة صفة لا

بينونة عزلة ومحصلها يرجع الى الغناء الصرف والاحتياج البحت فظهر

ظهورا تاما ان لا اشتراك بينه تعالى وبين خلقه الا فى المعانى الاعتبا

التي لاحظ لها من العينية والخارجية وان كان مناط اعتبارها حقيقة واحدة
وحيثية فارده مختلفة بالكمال والنقص والغناء والحاجة ع خالق كل
شيء بصيغة العموم اي خالق كل شيء من الاشياء وهو تع ليس بشيء من الاشياء
بان يكون واحدا منها ومن احادها وان كان كل الاشياء على وجه ارفع
واعلى يحتمل ح بان يكون المراد من المخلوق اعم من ان يكون من عالم الامر
او الخلق واما اذا جعلت الصلة كاشفة فلا بد من ان يراد من المخلوق ما
يقابل عالم الامر كما اشار اليه بقوله في هذا العالم ع المتفرد بهم
نص في التوحيد الالوهي المعروف بتوحيد الافعال اي لا موثر في الوجود
الا الله تع عن الشريك في الافعال والصفات والذات استعداد
قابل لا ينافي ما تقرر عندهم من ان النفس حادثة بحدوث البدن
فان النفس بما هي متعلقة بالبدن متحدة به كاتحاد الصورة بالهيولى ومن هذه
الجهة وبهذا الاعتبار ليست روحانية مجردة ونورانية طالعة ومن حيث
تجردها ونورانيتها وروحانيتها ليست حادثة بالذات بل حادثة
بالعرض وبتبعية البدن فرجع حدوثها الى حدوث البدن

ولا يلزم منه ان يكون قديما بالمكان بحدوث الدهري فلما تجلى له في صورة
الاشياء انكشف انه لا يشبه شيئا منها فان وجود المرايا ليس بوجود ما يترائى
فيها ولا تشابه بينهما ولا مشابهة اصلا فافهم ذلك لما ذكر حيث التزم
طائفة منهم الاشتراك اللفظي وذهب طائفة اخرى الى القول بالسلبية في صفاته
الحقيقية وكادوا ما الوا الى التعطيل تع ربنا الجليل عنه ع يكشف عنه بقوله
قول النبي ص التوحيد ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره ظاهره موصوف
لا يرى وباطنه موجود لا يخفى يطلب بكل مكان ولا يخلو عنه مكان طرفة
عين غائب غير مفقود حاضر غير محدود وبوجه يكشف عنها قوله تعالى
هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو تع ظاهر غير محدود في ظهوره
بحيث يبهر غيره في الظهور ولا يبقى ظهور لما سواه ولما بلغ في الظهور
الى الغاية غلب وقوي ظهوره الى غير النهاية خفي في الغاية بحيث احتجب
عن العقول كما احتجب عن الابصار يا من خفي من فرط ظهوره يا من احتجب
بشعاع نوره المركب ونعني بالمركب ما تقبله المبادي سواء كان
من باب ثبوت الشيء لنفسه او لغيره نسبة واحدة اي خارج عن كل

منها لا كخروج شئ منفصل عن شئ داخل فى كل منها لا كدخول شئ فى شئ عال فى دنوه دان فى علوه هذا هو شأنه تعم مع كل واحد من الاشياء وبعبارة اخرى نسبة واحدة بمعنى انه تعم فاعل الاشياء ولا فاعل سواه بالحقيقة و الوسائط المترتبة مترتبة فى القرب والبعد عنه تعم لصدورها منه تعم على الترتيب الضرورى لا كونها علل الايجاد والا يلزم شوب من الاحتياج له تعم فى كونه فاعلا للثوانى فى رتبة الايجاد وهكذا ومعنى الترتيب ح هو التفاوت فى امكانات الاشياء المرتبة اى الامكانات الذاتية فان وجود الصادر الاول لا يمكن للثانى بالنظر الى ذاته وهكذا فالنسبة اى النسبة الايجادية التى هى نفس ايجاده تعم وهى النسبة الاستوائية واحدة الرحمن على العرش استوى وما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ثبت ولا يتوهم ان هذا مذهب الاشاعرة لانهم لا يقولون بالوسائط فافهم كان اولا بلا كيف اى لا كالمادة فانها اول مكيف بكيف الاستعداد ويكون اخرا بلا اين بخلاف ما سواه اى عالم الخلق الذى هو اخر العوالم التى وقع فى صف النعال من الوجود وكل من اجزائه له اين سواء كان بالذات

او بالعرض كالعرض فافهم انما يعرف بالاشياء ثم انما يعرف بالاشياء لا كمعرفة شئ بشئ سواه كما يعرف الشئ باياته وحكاياته التى ليست بالاشياء بحقيقة الشيئية فان الشئ بحقيقة الشيئية وما سواه اطوار وجوده وعكوس نوره ليس ظاهر الا بنوره وسواه الله بالحقيقة يظهر بنفسه ويظهر ما سواه تعم الله نور السموات والارض اى منورهما ومظهرهما ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها بكثرة الفعل والانفعال فان كثرة الفعل والانفعال معا توجب انصرام تعلق النفس بالبدن شيئا فشيئا حتى ينتهى فى الاستكمال الى الغاية فينصرم المدة ويحل الاجل وهذا الذى اظهرنا انما يتصور بالموت الطبيعى لا الاخترامى الذى هو نتيجة البحث والاتفاق تدبر فى فانه غامض بدوا استيجابا لا استيجاب صيرورة الشئ واجبا بعد ان لم يكن وهذا يوجب المسبوقية بالعدم والزمان والمادة وكل ما هو كذلك مادى مكانى وكلما كان اولا واخرا لا بنفس ذاته بل بامور لاحقة له بالبحث والاتفاق كالعنصريات الكائنة الحادثة هو مركب القوام من اولية يكون بالقوة وهى المادة ومن اخرية يكون ويصير بالفعل

وهي الصورة وكان اولا بالمجال وصفة زائدة واخرا باستيجاب وصيرورة
فبالمادة كان اولا وبالصورة كان آخرا اما العلة الغائية مغايرة اي معا
لذات الفاعل لا لفاعلية فقط وهذا بخلاف الواجب تعالى فان الغاية
بمعنى العلة الغائية فيه تعالى اما هي عين ذاته تعالى ومغايرة لفاعليته معا
ذاته لايجاده وصنعه الذي يترتب على ذاته تعالى وهو امره الذي كلمة
كن وسابق على خلقه فان القوى الارضية الملكية القلمية يكتبون
في اوراق قلوب الملائكة اللوحية وصف جلاله وجماله شرح جماله
فيعرجون اليه بما يستفيضون من لدنه التسبيح وصف جلاله وجماله
جماله وكلاهما وصف كماله هو الاول والآخر وله الحمد في الآخرة والأولى
قاهر اعليها اذا رجت الارض رجا اضطربت وتحركت بجوهرها
وان لم يتحرك في الوضع كالسماء لقوة وضعف الارض ايتنا طوعا او
كرها قالتا اتينا طائعين العقول المراد بالعقول العقول
النفسية المتكلمة التي وقعت في السلسلة الارضية دون العقول
الكلية التي وقعت في الطول فانها عشاق صرف بخلاف تلك فانها

قد

مشتاقون بلا كينونة كائن يحتمل الاضافة ولعل معناه ان وجوده
تعالى لما كان صرفا بلا حد ونهاية وهو كل الوجودات بنحو اعلى لا يوجد بوجوده
شيء من الاشياء وجوده كله فهو كل الاشياء وليس بشيء منها يحتاج اي كلمة
مع بمعنى لفظة في وجه يفيد المعية الغير والتحدد والتصرم ولكن المعية
التي لا توجب التغير فهي المعية القيومية هو معكم اينما كنتم خارج عن الاشياء
لا كخروج شيء عن شيء وداخل فيها كذلك بلا وجود زائد عليه ووجود
معه اما الاول فظ واما الثاني فمعناه كان الله ولم يكن معه شيء وكلما كان
معه شيء يلزم ان يكون موجودا بوجود زائد بطريق اولى وجهه
ان بعض الموجودات الامكانية مع كونه موجودا بوجود زائد على ذاته
معروضا له في ضرب من العقل فهو مجرد عن ملاحظة الزمان والاقتران
به فكيف بحال ما هو مجرد عن زيادة الوجود هو قبل كل قبل وقبلية
كل قبل لا يلزم من كونه قبل كل قبل كونه تعالى قبل نفسه وانه تعالى ليس بواحد
من الاعداد ولا من الآحاد فانه الواحد بالوحدة الحقة ولا يشمله كل
الافراد لان ذلك مشاكلة الواحد العددي فاضافة فان

القبلية من الصفات الاضافية الزائدة على ذاته تعالى في الرتبة لا في الوجود
المترتبة على نفس نور كنه ذاته تعالى وهي صنعه وايجاده للاشياء العالمية
ومن بعد ذاته وبعد كمال ذاته عز اسمه وصفته فضله له لا لصفة الذات و
هي اضافة القيومية للاشياء ونسبة الاستوائية الرحمن على العرش
استوى والعرش ههنا جميع المخلوقات الخلقية وتلك النسبة الاستوائية
انما هي امره تعالى له الخلق والامر فهي قائمة ويجب ان تعلم ان صفاته تعالى
مطلقا حقيقية كمالية او اضافية غير كمالية كلها عين ذاته ولكن يجب ان يتق
بالفرق بين تينك القبليتين في العينية فان الصفات الاضافية ليست
عين ذاته سبحانه مع كونها زائدة على مرتبة كنه ذاته ومن هنا يوصفون
بحفظ المرتبة ويقولون بتسرحلها ودوامها قاعدة علمية تحصل
ما حصله هذا الجليل الكريم من فضل الله العظيم يرجع الى اركان ثلثة
الاول دوام فياضيته سبحانه بدوام ذاته جل شأنه والثاني كون عالم
المثال الصوري والان السيال الدهري متجددا بتجدد الذاتي و جعله
بالتحريك البسيطي الثالث الحركة هي مرتبة وكون عالم الطبيعة والكون

الطبيعي

الطبيعي سماويا كان ام عنصريا متحركا بجوهره غير باق في جوهره كما ينظر اليه ونحو
قوله تعالى فيكون في قوله تعالى اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون حيث اتى سبحانه
بصيغة المضارع ولحق معه ولعل ان المقام مقام مزلة الاقدام تلك زلت من
الاقدام قد زلت فيه اقدام الاعلام فضلا عن غيرهم من الانام والعه
والتعطيل اشارة الى كونه تعالى فاعلا بالامكان ثم صار فاعلا عند حدوث الايجاد
لمصلحة تعود الى العالم ونحوها او لا اصل للاصيل فيه ان يعترف بل قام الفياضية
له تعالى مع اباء العالم عن التسرحل للتجدد الذي هو متقوم به ولا يتجوهر العالم
الا به وهذا غامض بل النسبة بتسبب غيره اليه تعالى بان لا يكون نفسه الا
عين الانتساب والارتباط اليه سبحانه كالوجودات الفاقرة الذوات
الامكانية تعليقات الهويات واما الماهيات العالمية فهي مرتبطة بالعرض
اي بتبعية الوجودات ولا استقلال لها في الارتباط اليه تعالى كما لا استقلال
لها في كونها صادرة عنه تعالى واما نفي الانتساب عنه تعالى الى غيره فانما المراد
منه انه تعالى في مرتبة ذاته وهو غيبه المطلقة منزه عن الارتباط والصفات
الاضافية زائدة على ذاته سبحانه متحصلة متقررة بعد مرتبة الاحدية

هكذا ينبغي ان يفهم ما يتعلق بقل كفى بالله شهيدا او لم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد فصار صورة التوحيد كتابا في علم التوحيد المعروف
بالمعرفة الربوبية والعلم الالهي والبحث عن الاله سبحانه وتعالى شأنه وكل علم
حقه هو ما يبحث عن احوال موضوعه والبحث عن احوال الشيء واثبات لواحقه
وعوارضه الذاتية لا يتم ولا يتصور الا بعد العلم بهوية ذلك الشيء الملحوظ
فيه وبعد المعرفة بوجوده فكلمة هو اشارة الى العلم بوجوده وكلمة الجلالة
ايماء الى معرفة هويته بحسب طاقتنا وبقدر وسعنا والا اي وان قطعنا النظر
عن ملاحظة قدرنا ووسعنا فالعلم بهويته وانيته بعينه هو العلم بماهيته
تعالى فان ماهيته تعالى سبحانه بعينها هي نفس هويته وانيته وبعد الفراغ
عن العلمين يتعين البحث عن العوارض واللواحق الذاتية وهو ههنا
اثبات صمدانيته وعدم كونه مولدا ومولودا ونفي الكفو عنه من اصول الصفات
السلبية وسلب السلب راجع الى الاثبات اي اثبات الصفات الثبوتية و
لا بحث عنه تعالى الا عن هاتين الجهتين بوجه لا تركيب اذ تحققت
ان هويته سبحانه بسيط لا تركيب فيه اصلا وبسيط الكمال والكمال البسيط

هو

هو كل الكمالات الوجودية فثبت ان الوجود البسيط الذي هو عين ذاته الاحدية
كل الكمالات للموجود بما هو موجود من العلم والقدرة والحيوة والارادة والسمع
والبصر وغيرها ومجمعها ومنبعها اذ الوجود الحقيقي هو الاصل الاصيل في تحقق
الاشياء كما حقق وبرهن عليه فان الشيئية المفهومية في شيء من الاشياء ليست
بحقيقة شيء منها بل الحقيقة فيها ليست الا حقيقة الوجود التي يترتب عليها آثارها
واحكامها فبمجرد اثبات انه تعالى وجود بحت في مرتبة ذاته الاحدية البسيطة
الواحدة بالوحدة الحقة ثبت توحيده وعلمه وعموم علمه وقدرته وعمومها
وحيوته وشمولها وسمعه وبصره وشمولهما وكيفية فعله الاولى وجعله
للاشياء وصدورها وهو من ههنا قال اولا ان بمجرد ملاحظة ذاته تعالى فذاته
تعالى وصفاته وافعاله وجميع احواله تعالى مشهود كما يرى اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد والسر فيه ان الوجود الذي هو بمجرد نفسه رافع العدم
ورافعه ومنافيه ومناقضه هو الموجود بنفسه ولنفسه هو الواجب
الوجود لا غيره وكل ما هو غيره لا يوجد الا به فلا تتعقل لا يتوقف
هويته على غيره حقيقة الهوية المحضة لا غيرها لا يتوقف في حصوله

على غيره فهو الحاضر بنفسه لذاته وغيره ان كان من سنخ الوجودات الفاقرة
الذوات اليه تم تعلق الهويات به فهو لا يحضر الا به كما انه لا يتهوى الا به
وان كان من سنخ المعاني والماهيات الكلية فهي ما شمت رائحة الهوية والانانية
الا بالعرض فهو جائز برهان عليه وعلى غيره فافهم واغتنم   فاما الكل
الكل ثم اذ نيل الكل بعينه نيل اجزائه وافراده واعضائه وآحاده والسر فيه
ان الكل ههنا نفس الآحاد لا غيرها وسريان الروح الامري والنور
الوجودي في الكل هو بعينه نيل الاجزاء له ولا بينونة بين الكل والاجزاء
في الوجود ونور الوجود ونور العلم بعينه ونور الحيوة والارادة والقدرة
والسمع والبصر   وجودات المجعولات ليس في انفسها الا وجودها
لجاعلها وفاطرها وقوله ثانيا لا قوام له في نفسه الا بالفاعل كلاهما
ايماء الى سر استهلاك الاشياء واندكاك انيتها عند وجوده تعالى وكشف
السر ان اول خاصية الاثنينية ان يمكن ان يلاحظ كل منهما منفردا و
يشار اليه استقلالا ولو بالتعمل بان يحضر كل في مرتبة نفسه بحيث ينفرد
في ذلك الحضور غير مختلط بالآخر وبحضوره وشهوده فيتصور ويتلبس

ان

ان يعبر عنه بهو اليه الاشارة ويشار بهو اليه مع عزل النظر في تلك الاشارة عن
الآخر وذلك لا يتصور ولا يتلبس المتقوم بالقياس الى مقومه اذ المتقوم اذا
عزل النظر عن مقومه وقطع النظر والالتفات والاشارة عن جاعله المذوت
المبقي له لا يبقى منه عين ولا اثر فكيف يحضر ويتقرر حتى يتلبس النظر اليه
فانظر الى حال ماهية الانسان ومعناه المتقوم بذاتياته الجنسية والفصلية
هل يتصور ويتلبس بتقرر نفس ذلك المعنى المركب وحضوره والالتفات
اليه عند عدم حضور مقوماته وذاتياته واجزائه وعدم الالتفات اليها
كيف يتلبس ذلك وحضور المركب بكنهه حضور متقوم بحضور تلك المتقومات
بل حضوره عين تلك الحضورات والفرق بان المقوم في المثال داخل و
فيما نحن فيه من امر العلوم وعلية الفاعلية خارج لا يجدي نفعا اذ المناط
فيه الافتقار الذاتي وكفى الكشف ان الحضور في حق كل وجود انما هو
نفس ذلك الوجود وهو حاضر بنفسه فاذا احتاج وجود في نفسه الى وجود
آخر يفتقر في حضوره الى حضوره بلا تفرقة اصلا ولهذا قال امير المؤمنين
فيما روي عنه ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله ومعه وفيه وبرواية معه

في الحضور

وجهة هو الحاضر في كل حضرة والظاهر في كل مظهر بالحقيقة ولكنه حاضر غير محدود
في حضور وكل ما هو الوجود وهو ممن لا يمكننا ادراكه والاشارة اليه اذ كل
ما هو كذلك مدرك ومحصور لنا ومشار اليه بالحس او بالعقل فهو امر محدود وناقص في
الوجود والحضور والظهور والمحدود ليس بما ليس بمحدود وقال عليها
روحي غائب غير مفقود حاضر غير محدود وقال النبي ع احتجب عن العقول
كما احتجب عن الابصار وهو ثمرة صدر عنهم ع يا خفي من فرط ظهوره فانهم على
انشاء الاصوات فتلك الانشاء منهم ع كاشف عن احوال تلك المجادات
العارفة بربها بالمعرفة الشهودية الفطرية التي شاهدة بلسان الحال و
كاشفة بلسان المقال عن تلك الحال لا قوام له في نفسه الا بالفاعل فانا
تقومت وجودات الاشياء بوجودها عليها وصارت كلها قائمة وموجودة
بوجوده تعالى لا بحيال انفسها فاصبحت موجودة بذاته الاحدية ومتصلة
معها غير موجودة على حده وعلى الانفراد لكونها فاقرات متعلق الهويات
وليس في دار الوجود موجود سواه وعلى الانفراد هذا هو التوحيد الخاص
وباطن التوحيد العامي وليس غيره بالحقيقة وشدة ظهوره فلما كان

الذوات م

دركه

وجوده

وجوده امرا وبنوره ابتدأ فكان ظهوره محضا وظاهرا ساريا لا يبقى وراء ظهوره
ظهورا ولا يتصور سواه ظاهرا ولا يمكن لغيره ان يظهر بقربه كل ظاهر لفرط
ظهوره وقوة نوره لا الى النهاية فلو يحصل ظهوره وظاهر سواه فلم يكن ظهوره
صرفا بل صار نوره محدودا ولم يكن نوره محيطا مرآت هذه النقطة
الغامضة ومرآة معرفة هذه المسألة الشريفة الغايرة بوجه لطيف الجوالة و
نورها وظهورها بحيث كلما يرى اي ظاهر وراء ذات تلك النقطة اعاملي
بنفس ظهورها وتنويرها بانبساط نورها من غير ان ينفصل لمعة من حقيقتها النورية
ووقعت على غيرها من دون ان يتحد كلما هو غيرها الذي هو المظلم بالذات
بذاتها النورية بل انما تنور غيرها بها بضرب من التبعية لا على الحقيقة و
تنور غيرها الا بضرب من المقارنة والاتصال بينهما بل هذه المقارنة و
الاتصال انما هو نفس تنور الغير بها بالعرض والحق ان المثال لا يفي بحقيقة
الحال والغرض ولا تضربوا لله الامثال مع اني لم اضرب المثال بل اردت آية
من آياته سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
كالشمس آية من آيات ظهور نوره والسحاب الحجاب مرآة من مرايا ظهوره لولا

النقطة م

تحقق بما

بنا الماظهر لنا بالخلق مرايا نوره ومحجب العالمية وسايط ظهوره كنت كنزا
مخفيا لفرط ظهوري فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق واحتجبت بها لبطون نوري
نوع من مراتب علمه الازلية هي صفة اضافية بمعنى القبلية ومرتبته هي
بعد الذات الاحدية فللعلم الازلي مراتب الاولى مرتبة العلم علمه الحقيقي الذي
هو عين مرتبة الاحدية التي هي غيب الغيوب لا اسم له ولا رسم له الثانية
علمه الكلي الذي هو القضاء الاجمالي وكلمته الاولى التامة الجامعة للكلمات
كلها السابقة عليها المحيطة بها الثالثة نحو الصور العقلية التفصيلية التي
ارتسمت بها اللوح المحفوظ وهي صورة عقلية جوهرية نورية كلية ومثل
نورية افلاطونية ارباب الانواع ورابعها مرتبة الصور المثالية الجزئية
اللوحية لوح المحو والاثبات وكلها اي من تلك العلوم الاضافية تتصف
بالازلية لكونها فعلية بمعنى انها نفس افعاله وايجاداته وتاثيراته تعالى للاشياء
العالمية وكلها كلماته التي قال في حقها اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فهو تعالى قبل كل الاشياء وتلك العلوم نفس قبليتها مع ترتيبها وتقدم
بعضها وتاخر بعض آخر منها فافهم   كرّ الذات عبارة عن رجوعها

وادبارها

وادبارها بعد الاقبال وبعبارة اخرى الدايرة الذاتية لها قوسان قوس
نزول وقوس صعود وكر الذات الاحدية اشارة الى القوس الصعودي
ولكل منهما مراتب مترتبة ففي النزولي الاشرف فالاشرف الى ان ينتهي الى ما
لا اخس منه وهي الهيولى الاولى وفي الصعودي بالعكس من ذلك الاخس
فالاخس الى ان ينتهي الى ما لا اشرف منه نهاية الصعودي بذاته التي
وعند الانتهاء الى النهاية الصعودية تمت الدايرة وكملت النعمة اليوم
اكملت لكم دينكم لولاك لما خلقت الافلاك ولولا علي لما خلقتك فيه سر
عظيم فلما ولج النور بحسب التنزل في ظلمات الاكوان الهيولانية واختفى
بتلك الحجب الخلقية فاذا اخذ في الصعود وتدرج في العروج خرج من الظلمات
الى النور الى ان استوى على عرش الظهور فعاد الامر الى ما بدا منه كان الله و
لم يكن معه شيء كما بدانا اول خلق نعيده الى نفس آدم واعلم ان حقيقة الزمان
ترجع الى حقيقة الاشياء الزمانية فكلما كان الموجود الزماني اجمع واتم واشمل
واكمل كانت مدة عمره اجمع الازمنة   سلطان انما هو كلمة كلية جامعة
محتوية على ما دونها من الكلمات التي هي تفصيل تلك الكلمة التامة الجامعة

ومرجع تلك السلطنة بالحقيقة هو سلطان كل امة ومجمع النور السلطاني انما
هو نور روح نبي كل عصر ومجمع الجوامع هو نبينا نبي الانبياء واولهم في
النزول وآخرهم في الصعود واوتيت جوامع الكلم من كلامه ع برهان
لما أبنا   ومن هاهنا ترى ان يوم الجمعة نسب الى نبينا ص وكان يوم مجموع
له الناس المسلمون في بلاد الاسلام ويجتمعون فيه لتلك اللطيفة السانية
وحقيقة يوم الجمعة انما هي حقيقة المحمدية ع الجامعة لكل الحقايق النورية ودهره
النوري جميع الازمنة والدهور كلها لا يعزب عنه مثقال ذرة من الارض
والسماء ولهذا اسرى ع ليلة الاسرى دنى فتدلى وكان قاب قوسين او ادنى
مطلب از معراج ديد دوست بود   بالعرض عرش وهلاك تن سم غود   وهذا
النظم الفارسي يظهر من قوله قدس سره ثم استوى على العرش الذات
يار آينه خوانم ميخواهد بر برع تاب مستوري ندارد كنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف   محيطيها قاهر عليها وقربه تع من الاشياء نفس رحمته
وانبساط نوره سبحانه وتلك الرحمة لها مراتب ودرجات وشعب و
انقسامات عالية وسافلة وهي في كل شيء حقيقة ذلك الشيء التي يترتب

عليها

عليها آثاره واحكامه وبعبارة اخرى هي اي تلك الرحمة التي وسعت كل شيء نفس
احاطته تع بها وهو بكل شيء محيط وهي وجود الاشياء وحفظه تع لها
ولا يؤده حفظهما ووجود الشيء حقيقته التي بها هو هو وهويته عالي في دنوه
وداني في علوه كل شيء هالك الا وجهه   اعلم ان النور هو ذاته
سبحانه وانبساط النور هي رحمة الواسعة التي رحمته وسعت كل شيء وعمت
كل ظل وفيء وتلك الرحمة والانبساط هو نور نبينا ص وهو اصل
العالم وحقيقة الحقايق ومن ثم صار رحمة للعالمين في كل مرتبة و
تلك الرحمة بعد مرتبة الذات الاحدية وهي نفس نفوذ قوته الحقيقية
الكمالية ومجرد قربه تع من ذوات الاشياء العالمية التي هي الاعيان
الثابتة والمهيات الكلية التي ما شمت رايحة الوجود ومن هاهنا ينكشف
سر كونه تع اقرب من نفس الاشياء اليها اذ انفس الاشياء ليست الا المهيات
الهالكة الذوات بالحقيقة الموجودة بضرب من التبعية فالاشياء بحسب
انفسها ليسيات صرفة وبحسب رحمته وانبساط نوره الذي ليس امرا
منفصلا عن هويته تع صارت اشياء الا الى الله تصير الامور   بالوجود

المحقيقي الموجود الحقيقي هو حقيقة وجود الصرف الذي لا يتصور له التعدد
اذ لا ميز في صرف الشيء ولا تعدد فيه والا لم يكن صرفا وشهود هذا كله كل شيء
سواء لا يتيسر الا بانفكاك جبل انانيته في نظره فضلا عن انانية غيره وكالا
الا بانشراح الصدر وسعة نور القلب وغلبة نور انانيته على ظلمة نقصانه
الوجود وتعينه الامكاني وخروجه عن ظلمات تعينات الاشياء بصيرورة
وجوده الروحاني مؤيدا بتأييدا ونور القلبي تاما بالغا مبلغا لا يمكن
ظلمة عدمه ونقصه وتعين نفسه ان يظهر لنفسه فلا يرى شيئا من الاشياء
العالمية حتى نفسه فيرجع اليه الامر كله في نظره الشهودي ولا يرى ببصره
الروحاني هوية خاصة الا هو منزها عن تعينات الاشياء وهو باينا
تعاين بود كن هستي جدا اشد نزحق بنده خود جدا اشد ومع ذلك كله
لا يمكن ان يدرك كنه ذاته تعالى شانه ولا يتيسر له ان يصل الى حق معرفته
سبحانه كما قال ص ما عرفناك حق معرفتك واشد نورانيته كانه اشار
الى ان حقيقة نور ذاته سبحانه محجبة عن عقول اصحاب معارج القرب كما
محجبة عن عقول غيرهم وما اشتهر في حق اصحاب القرب من ان العبد في سلوكه

يصل

يصل الى مقام ينكدك عنده جبل انانيته فلا يرى الا الموجود الحقيقي هو حق لا ريب فيه
ولكن بعد تلاشي جبل عقله واندكاك تعين رتبة ادراكه صرح ذاته وعند شهود
صريح ذاته بلا اشتراك حتى جبل نور عقل الشاهد ولم يبق في نظره الا الموجود الصرف الحق
ولم ير اثر من نفسه وعقله فضلا عن عين غيره او اثره ومع ذلك كله لم يظهر له
كنه ذاته سبحانه فان المفاض عليه لا يرى مفيضه الا بقدر ما استفاض منه فاض
منه عليه صارت اعيانا لحضورية العلوم العقلية اذا كانت موجودة بوجودات
ضعيفة ظلية لا يترتب عليها الا ثار اي اثار الحقايق التي علمت بتلك العلوم الظلية
واذا قويت واشتدت وزال عنها الضعف وذهبت عنها بل عن جوهر الروح
الانساني ومن تعلقات البدنية والصفات النفسانية صارت اعيانا اي موجودات
عقلية وعقول لا مجردة بل عقلا كاملا وبسيطا فعالا كما في استكمال الخيال بالبدن
واليه الاشارة بقوله نورهم يسعى بين ايديهم لعل بين ايديهم يشير الا الى انكشاف
العقلي كما لاصحاب القرب وبايمانهم يشير الى الكشف المثالي كما لاصحاب اليمين
او كليهما اصحر يشير الى الكشف العقلي بتفاوت او بلا تفاوت واليقين
على قسمين اللمي المفيد لحقيقة المطلوب والسر فيه ان حقيقة الشيء الذي له

تعا

مركب من الجنس والفصل انما يكون فصله الاخير وباقى الاجزاء خارجة عن حاق
حقيقته اذ شيئية الشئ بصورته لا بمادته والفصل الذى هو الحد الاخير فى الحد انما هو
الوسط فى البرهان اللمى فافهم هذا واحفظه من الاغيار فان فيه سرا عظيما
لا شر فى امره وقضائه وعدله وحكمته ثم اذ غاية الكل الخير البحت فالكل يطلبه
ويشتاقه وامنوا به ومن يومن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام
لها كل شئ هالك الا وجهه اذ المهيات الكلية والاعيان الثابتة فانية
فى الوجودات الامكانية التى هى توجد بها والوجودات الامكانية فانية مضمحلة
فى وجوده تعالى ليس فى الدار غيره ديار غيرتش غير در جهان نگذاشت وباشارة
امرى الجنس مضمن فى الفصل فان فيه حقيقة الفصل والفصل الحقيقى انما هو حقيقة
العلية لما برهن عليه من ان الحد الاخير فى الحد بعينه هو الحد الوسط فى البرهان
والعرش جزء من سبعين جزء من نور الحجاب انما سمى نور الحجاب لكونه حجابا
عن الشهود وهو مناقيل العلم الحجاب الاكبر وسمى نور الستر لكونه مستورا
عن العقل النظرى والعلم البشرى او لكونه ساترا لعين العارف ودافعا
لانيته وماحيا لتعينه عن نظره فافهم المعبر عنه فى القران بالصد ... اركان

الحق

العرش الاعظم والعرش الحقيقى اربعة النور الابيض والنور الاصفر والنور الاخضر
والنور الاحمر الصبا والجنوب والشمال والدبور والدبور المرة الصفراء وهو
النور الاحمر والشمال قوة السوداء وهو النور الاخضر والجنوب قوة الدم وهو
النور الاصفر والصبا قوة البلغم وهو النور الابيض الماء فى العالم الكبير بازاء
البلغم فى الصغير والهواء فيه بمنزلة الدم فيه والارض فيه بمنزلة السوداء فيه
والنار بمنزلة الصفراء فيه وهذا الوجه من الاعتبار لا ينافى ما اشار اليه الشيخ
قدس سره بقوله كطبقتى النار والهواء اذ الاعتبارات مختلفة وهو فى الجهة
اللطافة والنفوذ اى اعتبرت الكيفية فافهم قوله ولا تبعيض فيه لا جسم والس
فيه اى فى رفع الاشكال موجبان للالهية والربوبية مراتب وهى موجودة
بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه سبحانه وليس الا الاجسام
بصورها وطبايعها واعراضها وموادها والكل حادث دائر زايل والقديم
هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة كما قال بيان الشيخ مستورا
وهذا عن المثال جدا وله بطن عميق لا يصل اليه الا واحد بعد واحد
فادامت القوة ما انتبه ايها الطالب من نوم الغفلة ولعبه من قوله فرغنا

القوة العقلية لم حيث يدل على ان ملاك الامر تعلق جوهر النفس بالمادة المظلمة
العنصرية فما لم يتجرد عن هذا التعلق بالكلية او لم يغلب عليه جنبته التجردية لم يصر
عقلا تاما وليس الامر كما توهمه الجمهور في المشهور من كون الوهم مجرد مدرك
المعاني الجزئية والعقل قوة يدرك بها المعاني المطلقة الكلية فانه وان كان له
وجه ولكنه من قبيل ادراك حقيقة الامر بوجه من جهة فافهم ولما ذكرنا سابقا من
حصول الاتصال التعلق بين البصر وهي المرئي اذ التصرف من النفس لا يتصور
الا من جهة الوضع لما واتصال ما كما يتصرف في بعض اعضاء بدنه وبتوسط بعض
آخر منه يتصل به فالهواء المعبر هيهنا لتحصيل الاتصال والمحاذاة بينا فيه لا يجوز
فان المتماثلين كل منهما موجود محدود فتقيد لوجود الاخر فلو صار احدهما
علة موجبة للاخر فيلزم ان يكون محيطا به غير تام الكمال وجوده فان العلة
تمام المعلول وقد لزم تقدم الشيء على نفسه كما لا يخفى على من له ربط بالحكمة
الحقة لا بد ان يكون في الافعال اي يجب ان يكون معنى الوجود والعلم مثلا
مشتركا بينه وبينها مقولا عليها بالتفاوت الذي يؤدي الى البينونة
الصفتية ولا يتصور هذه البينونة الا بين الشيء ذاتية وحكاية فهو الشيء

بحقيقة

بحقيقة الشيئية وما سواه من الموجودات واشعة نوره ولمعات وجوده ان يكون
له شبيه هو كلا عزم المراد بالغيرية المنفية ههنا انما هي البينونة الصفتية التي تؤدي
الى كون العلة الحقيقية غنية مطلقة صرف الغنية ومعلولاتها هويات محضة فاقرة الذوات
تعلقية الهويات فاقرات بجهة ووجود الشبه بينا في ذلك كلمة كن اضافة اشراقية نورية
ونسبة استوائية له سبحانه الى الخليقة كلها وهي بوجه طي وجودات الخلقية فالاشياء
الخلقية باعتبار جهة ارتباطها اليه جل اسمه امرية وباعتبار جهة انفسها وتعينات
ذاتها خلقية وتلك الجهة التي بها ارتبطت الاشياء اليه تعالى هي الجهة القدسية التي
يعبر عنها باضافة ايجاده للاشياء وعالميته وارادته وغيرها مما يوصف به ذاته
وهذه الجهة التي هي جهة تعين الاشياء هي التي يعبر عنها بالمعلوم والحادث والمراد
غيرها فيجوز بنسبة الاشياء والتفصيل والتفرقة انما يتصور ان من ناحية هذه
الجهة والجمعية والتمامية والطي والاستوائية انما تحصلت وتقررت من ناحية تلك
الجهة وتلك البينونة بينهما مناط التفرقة بين عالمي الامر والخلق والاشياء باعتبار
تلك الجهة الجمعية مطوية ثابتة وباعتبار هذه الجهة الفرقية امور متجددة ذات قوة
زائلة خلقية موجودة بالعرض اي الضرب من التوسع الذي لا يعرفه الا اهل العلم

بخالف بالحقيقة لما يفهمه العامة من المجاز المعروف المجاز في الاسناد فافهم واغتنم

خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية العطف بثم في كلام اهل العصمة

اشارة الى البينونة الصفتية التي حصلت بين عالي الامر والخلق   والا لتسلسل

الامر لا الى نهاية يعني ان الارادة لما صدرت من انفسنا العالمة الشاعرة

من فعل ارادي بنفسها وغير الارادة من التحريكات والحركات انما صار فعلا

اراديا بنفسه بل بسبب الارادة فالارادة صارت ارادية مرادا بنفسها وغيره

الارادة صارت مرادا وفعلا اراديا بها   حالة انفعالية شبه المرض لكان

الفرق بين فساد الروح وفساد البدن فلكل منهما عارض لا يلايمه وهو مرضه

الذي يوجعه ويولمه والتفاوت بينهما بالكمال والنقص من الروحاني اشد

الجسماني وكذلك في الصحة   شبهات اخالهم فيه [illegible] عقد عظيمة

عجزت عن حلها عقول العقلاء بل فضلاء الدين   التعطيل الخالي من التحصيل

يعني ان الامر ح يرجع الى نفي الصفات الكمالية عنه سبحانه اذ اطلاق الصفات

عليه على ما قالوا لا يكون الا بطريق التوسع والمجاز والسلب كما حقق من علماء

المجاز ولوازمه هو سبحانه ليس بعالم حقيقة بل جاهل وليس بقادر بل

عاجز

عاجز وليس بحي بل ميتا وليس بموجود بل معدوما وهكذا وهو كما ترى   فمن عبد

الاسم دون المعنى فقد كفر لا يخفى ان مفاد ظاهر هذا الحديث يقتضي ان يكون معلوم

الرب يعني مجهول عبد ومجهول الرب يعني معلوم عبد وهذه كانها قاعدة مطردة تجري

في موارد ومواضع وقد رايت في بعض الافاضل اثبات تلك القاعدة حسبما

شاهدت من بعض مصنفاته فعلى هذا قوله ع الرب يقتضي مالوها يعني يقتضي عبدا بلا

بمقتضى التضايف وحكم التضايف يقتضي التكافؤ فلما كان الوهيته تعالى صرف الوهية

فلا عبودية في الواقع الا له تعالى فلا الله الا هو الا الى امر تصير الامور   فان كل صورة

ادراكية كواجبا ونور لنفسه بغيره كما سواه من الانوار القاهرة والمدبرة العقلية

والنفسية فنوره الانوار هو نور في نفسه لنفسه بنفسه   فانه وجه لطيف فلما كان المظهر

عين الظاهر كامر بوجه شريف فالظاهر في كل مظهر مظهر بحسبه وحكم اذ ليس بينهما

بينونة بوجه العزلة خارج عن الاشياء لا كخروج شيء عن شيء داخل في الاشياء لا كدخول

شيء في شيء مع كل لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة بان عن الاشياء بالقهر لها

وبانت الاشياء منه بالخضوع له توحيده تميزه عن خلقه والتميز بينونة صفة لا بينونة

عزلة   فليراجع اليه من كونه تعالى كمال الكمالات وتمام التمامات في الاشياء كلها

يرجع الى البينونة الصفتية التى وصفنا ها فى الحاشية السابقة وحق ادراكه صعب

لا بد فيه من الاخذ بالمشافهة او بالرياضة فافهم فعلمه مغاير لعلم الغايرة الصفتية

لا العزلية والالزم كون الشئ علة لمثله فى الطبيعة كما ظهر وهذا الذى اظهرنا

مما يفهم عنه اخبار العصمة واثار الولاية كما قال امير المؤمنين عليه السلام توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز

بينونة صفة لا بينونة عزلة خارج عن الاشياء لا بمزايلة داخل فى الاشياء لا بالممازجة

خارج عن الاشياء لا كخروج شئ عن شئ فى الاشياء لا كدخول شئ فى شئ بائن عن الاشياء

بالقهر وبانت الاشياء له عنه بالخضوع له قال الوحدة تمام يجب ان يعلم ههنا هو

وحدة تامة لها مرتبتان اى مرتبة الاحدية وهذه المرتبة هى مرتبة كنه ذاته المقدسة

عن شوائب الكثرة مطلقا ومرتبة الواحدية وهى مرتبة صقع اسمائه الحسنى وصفاته

العليا التى تعد مرتبة كنه ذاته الاحدية ومرتبة الواحدية ليست بباينة عن مرتبة الالهية

ولا خارجة كخروج شئ عن شئ بل هى مرتبة معانى الاسماء الذاتية والشئون الالهية

والحيثيات الربوبية مستهلكة فى مرتبة الاحدية بحيث لا يمكن ان يشار اليها اشارة

انفرادية استقلالية فهى فانية اليها باينة لها لا كتبعية شئ لشئ بل كتبعية الظل

والفئ بوجه يعرفه العلماء واذا عرفت هذه فاعلم ان للموجودات التى فاضت عنه

كلها وكمال الشئ هو الشئ بوجه اكمل والشئ بوجه اكمل والشئ بالوجه الاكمل غاية وتمام

للشئ بما هو على حده فالاكمل وكيف لا وكل شئ انما يطلب شيئا لكونه كمالا له وتماما

لنقصه فالكمال بما هو كمال غاية الكل وهو سبحانه كمال صرف من دون شائبة نقص

اصلا لا عن اول قبله اى اول على تاويل الازلية واخر على تاويل نفى العدم

عنه تعالى ازلى اى لم يسبقه العدم ابدى اى لم يلحقه العدم فقال الله اكبر من

يوصف كمال الاخلاص نفى الصفات عنه عن وصفه جهله بم يوصف الصفات

لا نها يوصف لا بيانه لغوص الفطن ليس بصفته حد محدود والسر فيه ان المراد

من الوصف ههنا هو كشف الحجاب عن وجه الموصوف والوصف فى حقه تعالى

جعله محجوبا فصار ضد المطلوب مطلوبا واذا كان الاسم واحدا والمفهوم

مشككا مما يجب ان نعلم ان التشكيك عامى وخاصى والعامى ما يدركه ويعقله

جمهور اهل اى العلماء بالعلم الرسمى والخاصى منه مما لا يتصور ادراكه الا

لاصحاب الحكمة الحقة والعلوم الحقيقية والكلى المشكك الذى يصح اشتراكه

بينه سبحانه عن التشريك والتشبيه بين خلقه انما هو بالوجه الخاصى فان العامى

منه فساده مثل فساد المتواطى والمماثلة التى ابطلت قبيل هذا والتشكيك

داخل كلها فى حيطة علمية وقدرته الذين هما عين ذاته اعتبار من اعتبار مرتبة المشية
التى سبقت على الاشياء ورحمته التى وسعت كلها فهذه المرتبة ظل لمرتبة الاحدية
الذاتية واعتبار وجودات الاسماء العالية فى حدود انفسها الخارجية فهذه المرتبة
ظل لمرتبة الواحدية الاسمائية كل موجود منها بازاء اسم من الاسماء
بحسب خلقة البدنى اما الروح فمن حيث انتسابه اليه سبحانه حيث قال عز
من قائل ونفخت فيه من روحى فيلاحظ فيه وجه آخر ولاسيما فى الانسان الكامل
كآدم ولاسيما فى الخاتم ع فان مرتبة واحدية الخاتم اى عالم بدنه وجسمه المعظم
ظل لواحدية سبحانه ومرتبة احديته ص اى صقع روحه القدسى بحسب مرتبة
مقام او ادنى ظل لمرتبة احدية جل شانه وبوجه آخر هو ظل للاحدية الحقة
سبحانه والعالم الكبير بجميع انواعه من الروحانية والجسمانية ظل للواحدية عز
شانهما ومن اجل ذلك صار العالم بذاته علته ونهاية اى غاية فان الواحدية تبع
للاحدية وهذا سر شريف افتقر فالكمال الذى فيه ووجوده مبدأ للكمال
الذى ظهر فى العالم وهذا السر هو الوجه فى انحلال وكل مركب الى البسيط وكل
كثرة الى الوحدة   وحدة اخرى خارجية ثم المترائى من ظاهر كلامه قدس

مهمن

مهناهو ان الانسان قد وقع فيه كثرة لا يقع فى شئ من الاشياء العالية
فعلى هذا يجب ان يكون انقص الاشياء وابعدها عن منبع الوحدة والامر يجب
ان يكون بالعكس فى الحقيقة والسر فيه ان مجاوز الحد ينعكس الى الضد فالانسان
لما جاوز الحد فى الكثرة وانعكس اسرع الى الوحدة بوجه يعرفه الرجل الكامل
لاغيره   واعلم ان كثيرا من لم يتصوروا الواسطة قد اشرنا الى ان الكلى
المشكك ايضا له وجهان وجه عامى ووجه خاصى وما غفل عنه الجمهور ولم يعلموا
انما هو الوجه الخاصى والا فكيف يجوز ان يتوهم ان الاكثرين لم يعقلوا المشكك
مطلقا كلا بتة اى من ظاهر كلامه الشريف مهنا وهو اجل من ان يشتبه عليه هذا
فيجب ان يوجه كلامه قدس بالوجه الخاصى فافهم   هو ان لا يكون هذا التفسير
ليس على ما ينبغى اذ هو معنى الامكان بالقياس وهو اعم من المعية اللا نية
وهذا ايضا غريب منه قدس وهو من باب سهو القلم اللهم الا ان ينصرف
بالغاية وهو ظ   بل العلة والغاية لايجاده ع اعلم ان العالم بكله كلام
الله بوجه وكتابه بوجه آخر وقد كنا فى عالم الارواح قبل الاجساد
والاشباح عارفين بربنا وباسمائه الحسنى وصفاته العليا اذ انزلنا الى هذه

القرية الظالم اهلها فقد نسبا ما كنا فيه من النعماء الروحانية والالاء النو
ما قضت العناية واقتضت الرحمة الى ان نرجع الى ما كنا فيه فكتب الكتاب واتى له
وشرح اسمائه وصفاته فيه وبسط ذلك الشرح لكي يتيسر لنا التذكرة فقال فاقرؤا
ما تيسر من القران وقيل بلسانه اقرأ او ارق فامرنا بلسان رسله وبيان
ع بالتذكرة لئلا نبقى على النسيان فان البقاء عليه انما هو الخسران فظهر ان
وضع الاسماء بجميع معانيه لغاية لنا وهي كالنار في الاخرة والاولى التي كنا
فيهما واليه ترجع الامر كله الا له الخلق والامر فانهم اثنتى هي الحقايق والدليل
عليه قوله ع وهو الشي بحقيقة الشيئية والسر فيه فايق معطي شيء فاقد شيء
وكل ما افاض علينا فهو ثابت له في مرتبة ذاته بنحو اعلى لئلا يلزم التشارك
والتشابه الا الراسخون مالا يعرفه الا اصحاب الرسوخ الحقيقة هو بسيط
كل الاشياء بضرب اشرف وبوجه اعلى وهذا هو الذي يسمونه بالكثرة
في الوحدة فهو سبحانه بوحدته الحقة الصرفة حاوي للاشياء لا كاحتواء الكل للاجزاء
فانه سبحانه كل الاشياء ولكن الكل منه ليس له بعض وحد لحقيقة هذه المسئلة
كما هي لا يتيسر الا الواحد بعد واحد وليس مشيرا بالكل واحد وكيف لا وهي

ح

ام الغواص الالهية وكل من ادرك حقيقة معناه فهو الذي بلغ في توحيده ثم اصل
على خلقه ع وفي كل شي له اية تدل على انه واحد فركبا هي كمال تفصيل وتبديل وحده لا شريك
له كونيا عالم نجوم حتى لا اله الا هو وات الى الجنس والفصل او النقل العقلي لا ينبغي
ولا ابتهاج والسر فيه كونه تعالى محيطا بالاشياء كلها لا كاحاطة شي بشي بل احاطته قيومية
لا تتفاوت في قيوميته وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الا بمعنى اصغر من المكان
والحاصل ان القرب والبعد لا يتصور ان الا بالبينونة والبينونة بينه سبحانه وبين
الاشياء ليست الا صفتية لا بينونة العزلة فالقرب والبعد بينه وبين الاشياء ليس الا
بالصفات بان عن الاشياء بالقهر لها وبانت الاشياء عنه بالخضوع له هذه العبارة
ابلغ في المقصود الكوان يكون اشارة الى قوله ع لم يبعد منه قريب لا المجموع منه وقرب مما
قبله من قوله ع انما ينظره وانه مع غاية تفرده وترفعه هذا الاستدراك مما
اشتهر وتقرر ان العالي لا يلتفت الى السافل ووجهه ان معنا ما اشتهر هو ان
العالي لا قصد له ولا عناية في السافل وهذا لا ينافي كونه جوادا او رؤوفا حبيبا
بل يؤكده ويكشف من كونه عاليا غنيا عن السافل كما لا يخفى على من له قدم في
العلم حاضر غير محدود غايب غير مفقود موجود لا يخفى يطلب بكل مكان

ولم يخل منه مكان طرفة عين ابدا وهو التمام التامات لكل الكمالات وتمام الشئ اولى به من
نفسه والى هذا اشار بقوله والينا اقرب من حبل الوريد وكون تمام الشئ اولى به من نفسه
كما قال تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فافهم انه تعالى لا يخلو منه مكان اذ هو سبحانه
قيوم الكل ومقوم الكل بالكل فهو مع كل شئ معية قيومية تنفي بينونة العزلة معية
بالاشياء بخلاف كون شئ مع شئ كانه تعالى شئ بخلاف الاشياء وهو الشئ بحقيقة الشيئية
وهذا من اغمض الغوامض قابلة للزيادة والنقصان فان الجوهرية الامتدادية
التي هي نفس الممتد الامتدادي نسبتها الى الحدود المعينة والمختلفة نسبة استوائية
فتخصصها بشئ منها دون شئ آخر منها يكون لامر خارج عن ذاتها فكل امر ممتد متناه
محدود بحد او حدود معينة تعينه وتخصصه به او بها اذا كان من مخصص مقدر
خارج عن حاق نفسه فهو في حدود ذاته ونفسه بالامكان والقوة والخروج بسبب
لخروجه من القوة الى الفعل فهو اذن بحسب هذا التعين المقداري محدث ولكل
التجددي يستلزم الحدوث الذاتي وهو مناف للوجوب والقدم الذاتي وبعبارة
آخر كل متناه متقدر ممكن ذو مهية لكان تقدره تشخصه الزائد في الوجود على
جوهر ذاته العارض له وكون كل معروض لعرض كذلك محل ذاتي وجوده الذي

يزيد عليه وجود العرض وكون كل محل وكل موجود بوجود زائد على جوهر ذاته كالقرع
في محله وكل مهية كلية نسبتها الى الخصوصيات الخاصة نسبة استوائية فلا بد لها في وقوع
شئ منها من مخصص خارج يخصص تلك المهية في وجودها بخصوصية تشخصية منها
وتلك الخصوصية لما كانت بالاعراض الزائدة في الوجود فهي فيه فيلزم كونها محدثة
بالحدوث الزماني هذا الذي تحققنا انما هو بناء على انه قدس اراد بالحدوث هنا الحدوث
الزماني كما هو ظاهر كلامه ولو لم يبين عليه ففي الزام مجرد حدوث الذاتي لا يحتاج الى مزيد
عناية سابقا على الصور المخالفة والسر فيه هو كون الهيولى محتاجة في وجود
ذاتها الى الصورة وكون الصورة شريكة لفاعلها مباشرة في ايجادها والصورة
الجسمية يتنوع ويتحصل بصورة نوعية مع كونها متنوعة بتنويع ضعيف يجري بنوعية
الصورة النوعية فيه حدا الرحمن على العرش استوى اعلم ان الفيض المقدس الذي
هو المشية التي خلقها الله بنفسها ثم خلق الاشياء بها هو نسبة امره وتعلق علمه الكمالي
قدرة الكمالية وعنايته الازلية بالاشياء هو علمه الاضافي وقدرته الاضافية
وعنايته ومشيته الثانية ورحمته الواسعة ونسبته الاستوائية ووجوده
الذي به احيا الاشياء ونوره المساوي في الارض والسماء فهو بما هو كل

الاضافية يستعمل بعلى كما فى قوله تعالى استوى على كل شىء وبما هى نسبة استوائية يستعمل بمن او
كما فى قوله ع استوى من كل بتضمين معنى القرب والبعد بما هو روح وبنور يستعمل بفى
كما فى قوله ع استوى فى كل شىء فانهم ما من نجوى ثلثة الاية اقول لانه سبحانه لما كان خارجا
عن الثلثة مثلا لا كخروج شىء عن شىء بل بالصفة فكان معها لا كمعية شىء بشىء بل
سبحانه معية قيومية فهو سبحانه يكون مع كل عدد خارجا عنه مقوما وقيوما له لا داخلا
فيه كدخول كل واحد من احاد الثلثة فيها فهو رابع الثلثة لا رابع الاربعة والسر فى كونه
سبحانه مع كل من العدد الموجب فى الواقع فقره الذاتى اليه تع والذاتى لا يتخلف ولا يختلف
مادام الذات ليس بخارج داخل فى الاشياء لا كدخول شىء فى شىء خارج عن الاشياء
لا كخروج شىء عن شىء وكذلك ينفى بينونة العزلة الموجبة لورود تلك الاشكالات
وغيرها فينفى بينونة العزلة يثبت مقابلها بحكم المقابلة قال امير المؤمنين ع مباين
عنه بتوحيده تمييزه وحق التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة والسر كله فيه فانهم بائن
من خلقه يعنى فى سره ان البينونة بين زيد وعمرو وبينونة العزلة التى توجب التحدد
والتحديد فان زيدا فاقد لوجود عمرو وتعينه ووجوده محدود لا يوصل للغير وكل
محدود انما كل مركب معتل والمركب المعتل محتاج معلول فى ذاته وصيانته تم لخلقه

هى مباينة صفتية فقط بان غنى الاشياء بالقهر لها وبافتقار الاشياء عنه بالخضوع له
الغنى وانتم الفقراء فانهم مع البينونة لا يخفى على اولى النهى ان النسبة الاستوائية
له سبحانه الى جميع خلقه الذى هو المعبر عنه بالعرش هو نوره الفايض منه سبحانه اولا وبالذات
المسمى بالابداع والصنع وهو كن الاولى وهو الامر الذى سبحانه فيه وما امرنا الا واحدة
وقال الرضا ع فى بعض ما روى عنه ولا يبقى له اكثر من صنعه يعنى لا يبقى له سبحانه اكثر
من ايجاده احد خارجا موافقا لقوله سبحانه وما امرنا الا واحدة وهو نوره السارى
فى السموات والارضين وروحه الذى نفخ فى قوالب الاشياء واجساد الارض
والسماء وهو جلوته الاضافية واشراقه على الاشياء وهو نور وحدانى احدى
بالاسماء المختلفة وملقبة بالالقاب المتفاوتة ومن ثمة يستعمل بعلى وبفى ومن و
فانهم ليس بناشئ من جهة ان السر فيه ان كنه ذاته سبحانه لما كان وجودا صرفا و
الوجود هو مبدأ الاثر لا غيره اى غير الوجود لا يضرب من التبعية والمجازية
المجاز العامى فالاثر الذى يترتب اولا وبالذات على وجوده الصرف الذى هو
ذاته سبحانه ليس صرف فى كونه اثرا وفعلا وصنعا وابداعا وجاعلية وفاعلية
وقدرة اضافية اى اضافة القدرة الحقيقية التى هى عين مرتبة ذاته سبحانه فاذا كا

جاعلية وفاعلية وقيومية صرفة فهي كل الايجادات بنحو اعلى كما ان وجوده الصرف كل
الوجودات بنحو اعلى فكانت تلك الجاعلية الصرفة الكلية كلا لا بعض له وليس فيه ايجاد دون
ايجاد وهو جميع الايجادات لا تفاوت فيه في كونه ايجاد الكل شيء فافهم بقوة واحدة
واصل السر فيه هو ان معطي الاشياء بالذات الفايض منه بالحقيقة هو الفعل المطلق
الذي يحتوي على كل الافعال بنحو اعلى بخلاف فعل شيء من الاشياء فانه كفاعله مقيد محدود
فهو سبحانه كما ان وجوده وجود صرف غير محدود وموجود غير مقيد فكذلك فعله بالذات
فعل صرف وتأثير بحت لا لبوبة في كونه تأثيرا وايجادا وافاضة ورحمة نقص وقصور
فهو ايجاد الكل وكل الايجادات لا ان الكل منه له بعض وهذا الفعل الايجادي الكلي
نفس نسبة الاستوائية ورحمته الواسعة فكأنه يكون كل شيء به كل في مرتبة نفسه
المحدودة فافهم   فانه بالسماع هذا بظاهره منتقض بكونه موجودا وشيئا
وعالما وحيا وغير ذلك مما يكون مشتركا معنويا من جهة المعنى والمفهوم كالوجود
والشيء فكل ما يقع في دفع مفسدة المماثلة في الوجود مثلا يقع في باب الجلوس بعينه
فكيف التخلص والتفصي فاعلم ان السر فيه هو ان كلا من الوجود وامثاله مشترك
معنوي بالتشكيك الخاصي لا العامي على الواجب وغيره وبه يندفع المماثلة و

والمشابهة واما الجلوس وامثاله من صفات الاجسام فهي مشتركة معنى مقولة بالتواطي
او التشكيك العامي لا الخاصي فافهم   لكان اقول ابدا هذا انما لا ينكشف حقيقته الا
بكشف حقيقة الجسمية وكونه امرا ممتدا امتدادا ديا يغيب دائما بعضه عن بعضه بل كله
عن نفسه هذا من جهة مدة المكاني واما من جهة مدة الزماني فهو اظهر من ان يخفى
على اصحاب البصائر   حصوله معنى الجسمية هو الامتداد الذي نفسه غايبة عن
نفسه وكل جزء منه غايب عن الاجزاء الاخر بل عن نفسه وحصله انه مجرد الغيبوبة
والظلمة والغسق والكثافة والغيبة والظلمة ليستا الا حقيقة العدم والفقد
ومن هنا يظهر ان جسمية الارض اقوى من باب الجسمية مما احاط بها وهو اخس
منزلة مما سواها وجسم المحيط العرشي مع عظمه وكونه اعظم من كل ما احاط به بحيث
يبقى كما ورد في الخبر بان الكرسي في العرش كحلقة ملقاة في الفلاة اضعف جسمية
من كل ما سواه والسر فيه بعدما اوعانا هو ان جسمية النورية التي يتربص ان
يخرج من كونها امتدادا جسمانيا ماديا ظلمانيا زمانيا ويدخل في الوجود النوري
الجمعي الدهري انما هي لمحة الجسمانيات التي احاطت بها وتلك الجسمانيات المتفرقة
مجتمعة فيها بنحو اعلى وكذلك زمانها فافهم   اقول قوله فليس شيء اقرب اليه

من شئ اذ انه سبحانه لا يختلف الاشياء بالنسبة اليه سبحانه قربا و بعدا الا بالصفة و
المعنى لا تكون شئ اقرب الى شئ من شئ آخر فانه سبحانه شئ يجل في الاشياء و ليس بخارج
عن الاشياء كخروج شئ عن شئ حتى يكون بعض الاشياء اقرب اليه من بعض من باب
كون شئ اقرب الى شئ من شئ آخر فاذا عرفت هذا فالضرورة توجب و تدعوا
الى تخصيص هذا التقريب و التقدير ببعض الاشياء دون بعض فاوضح ما اورده الشيخ العارف
الكامل فاحسن التأمل لابد ان تصير المتراءى من ظاهره ليس مرادا فظاهره ان
كل نفس حتى نفوس الاشياء بما هي نفوسهم لا تصير في العاقبة عقولا عارفة و انوارا
قاهرة و كيف لا و الظلمة مضادة للنور و الجهل ضد للعلم و المعرفة و من اين
نفس ابي جهل كنفس النبي صلعم مثلا في صيرورتها عقلا بل المراد منه ان النفس القدسية
الكلية التي هي كل النفوس بوجه اعلى و الطف يعرج الى الغاية القصوى و يصل
الى مرتبة قاب قوسين او ادنى هذا و بعد خبايا في زوايا لا يسعها المجال
فانهم و لقد بلغ بها [illegible] التعديل التقوى كما في قوله تعالى ان تتقوا الله يعلمكم صح
و هذا منه قريب كالتصريح بما عقلنا قبل هذا من ان يترا من ظاهر قوله فتبين
ان النفوس لابد ان يصير في انتهاء الامر عقولا لا يكون فاعتبر بالتدبر

معاداة

معاداة الجاهلين بالله يعني ان المعادات و المعاندة في الطرفين انما هو ظلمة الجهل الركب و نور
العلم و العقل اذ هما المتعاندات بالذات و فيه وجه آخر يتوقف في امثال هذه المقام هو ان سعة
نوره و اطوار ظهوره نور على نور الى قوله مصباح المصباح و المراد من المصباح
في هذه الكريمة هو نور العقل الكلي الذي له حوامل هي اربعة املاك عقلية و نفسية
فوق غامض لا يطلع الا الراسخون و هذا كما قال انا الاول و الاخر في الرسائل
واحد في الزمان متعاندان و من ثمة قال بعد هو الاول و الاخر جل الغيب نعم
فان اوله غير آخره و يباينه و يعانده و الازلية في حقه سبحانه عين الابدية و اذا نقل لنا
منزلة الزمان صارت الازلية مضيا و الابدية استقبالا و هما متعاندان لا يجتمعان
وحدة الازل و الابد و اتحادهما فيه سبحانه صار في الزمان اتصال الماضي بالمستقبل
و محصل هذا الاتصال هو الامتداد الغير القار على نعت الاستمرار و هذا الزمني
العبنا اليك فاجعله معيار الفا الاعتبار اعتبر هكذا في باب اقتصاد الفلك الدائر
و اقتصاد الماء الفاتر و لا تكن من الغافلين مكاشفة تامة تامية المكاشفة
انما هي بالكشف العقلي او الوارد القلبي الذي لا يمكن تكذيبه هو الذي يطابق
العقل او الذهني او ما اجتمع عليه اصحاب الظاهر و الباطن دينا و مذهبا و الملا

العلم والتأويل في المعاني عن النبي صلعم يا علي التوحيد ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره
ظاهره موصوف لا يرى وباطنه موجود لا يخفى الحديث   ان للمؤمن في قبره روضة
خضرا اشارة في وجه الى الجنة النباتية بسبب تعديل القوى السبعة الطبيعية مع
تفاوت درجات ذلك التعديل والتعديل مطلقا لا يتيسر الا بالتقوى فاستبصر
وفي التعبير بالسبعين اشارة لطيفة الى قوى الطبيعية السبعة وفي تسعة وتسعين
اشارة دقيقة في الغاية الى تلك السبعة وقوتي الشهوة والغضب والحواس العشرة
وعليها تسعة عشر فاعتبروا يا اولي الابصار   المراد بالعماء ههنا حيثما
عنه صلعم انه حين ما سئل عنه صلعم اين كان الله قبل ان يخلق الخلق قال صلعم كان في عماء
ما فوقه هواء وما تحته هواء وهو النفس الرحماني الذي هي مرتبة جمعية
ومعية كل شيء وهو اصل البعد المجرد الذي عبر عنه ههنا بالفضاء الذي لا غاية
له لكونه طى الامكنة الجسمانية الظلمانية المتفرقة التي تحصل تكثرها بالاطراف
والسطوح ومن جهة التكثر واعتبار التفرق قيل بان المكان هو السطح المقعر
للحاوي وفيه جمع بين الجهتين فافهم والمراد من ظلمات الازل هو الهيولى
الأولى الكلية لاشيا العرشية ومن الظلمات الوجودات الهيولانية وباعتبار

المضي

المضي يعبر عن الوجود الهيولاني بالازل وباعتبار الاستقلال يعبر عنه بالابد وكل منهما
منه يجري فيه الاعتباران كما لا يخفى على اولي النهى والمراد من جبل الازل جرم العرش
او الجرم الكلي بما هو بدن الانسان الكبير ويمكن ان يراد منه عقل الكل والروح الاعظم
وهو عين الحيوة وعين الزمان يخرج من تلك العين الحية بعين خروج النفس الكلية
منهما والابد في مقابله هو مقام قاب قوسين الذي يقابله في القوس الصعودي
فاحسن التامل في كل ما اظهرنا ايماء فافهم واغتنم   لطيفة اخرى هذه اللطيفة برموزات
واللطيفة الثانية من لطائف الغوامض الالهية ولا تنافي بينهما عند من له ربط بتعليقة
الحكمة النضيجة ولكن درك حقيقة ما اراد واسمعناه من احد او لغد وما نافي ا
السابقة اليها ايماء وافيا لاهله غير كاف لغيرهم   علو مكاني وعلو معنوي و
الاول ذاتي ثم كان الاولية والاخرية والتقدم والتاخر ذاتي للزمان عرضي
لما في الزمان   يعلمون ما تفعلون بالعلم الفعلي لا الانفعالي فانه من مراتب علمه
علمه وهو القلم الذي يمحو الله ما يشاء ويثبت ما يشاء فاعتبر فان قلت فما حقيقة
هذا الروح هذا الذي اراد الشيخ قدس في المقام وان كان حقا ولكن حق الحقيقة
ههنا هو ان يقال انه ليس بداخل في البدن كدخول شيء في شيء ولا خارج عنه كخروج

شيء عن شيء وهكذا في الاتصال والانفصال وسائر الاحوال كالمقارنة ومقابلها
والمقابلة ومقابلها وامثالها بل البدن بما هو بدن فاقرة الذات الى الروح تعلق
الهوية بمستهلك فيما بل اليه بغيره بالصفة عينه في مقابل العزلة فانهم واستبص
والرب من المضاهات لا يخفى ان المضاهات في الاضافات والسلوب ان
اعتبرت بانها مضاهات شيء لشيء فهو سبحانه منزه عن المثال بهذه المضاهات وان
اخذت لا بهذا الوجه بل بانها مضاهات لا كمضاهات شيء لشيء ومناسبة لا كتناسب
شيء لشيء بل هو قول بالتشكيك ولكن التشكيك الخاصي الذي لا يعرفه الا الرجل الخاصي
ومحصله ان المعنى السلبي او الاضافي الذي يقع عليه تعالى وعلى النفس الانسانية
بضرب من التشكيك يقع عليه بضرب من الحقيقة وعليها بضرب من المجاز فيما لتبعية
اذ البينونة بينهما بينونة صفتية لا بينونة العزلة وهو سبحانه شيء بحقيقة الاشياء وفي
وهو بحقيقة الشيئية ينضم الى الارادة لا كانضمام شيء لشيء بل كانضمام ظل
اذ الكلية هي الحقيقية والجزئية يتبعها بضرب من التبعية وهي الاستهلاك
ولا ليتم متصلة هذا لا ينافي ما ورد عنهم ع من كون هذه الصفة التنزيهية
وهذا النحو من التقديس والتنزيه من خاصته سبحانه اذ هذا التقديس ثابت

لديه حجابا وردءا بالنسبة الى جملة الاشياء محسوسها ومعقولها مجردها والنفس المجردة
فانه ثابت لها بالنسبة الى محسوساتها لا غير فانها من جملة غير المحسوسات من العالم
وداخلة فيها كدخول شيء في شيء فاستبص فذلك شيء غامض قصد مطلبهم هذا
في هذا المقام هو ان الوجود الحق الحقيقي والنور الصرف الغيبي يقع شأنه تمام
التمامات ومنبع الخيرات والكمالات وتمام الشيء اولى واحق به من ذاته واتم واكمل
في شيئية ذلك الشيء من نفسه والشيء في مرتبة نفسه ضعيف خسيس ناقص في شيئيته
وفي مرتبة تمامه الغيبية لنفسه قوي تام كامل في شيئيته فتمام الشيء احق به من نفسه
وبعبارة اخرى الشيء الامكاني في مرتبة نفسه بالامكان وبعلته يجب من الغير
والمآل كون الوجود الوجوبي الاضافي الاشراقي الذي يفيض من مجرد ذاته
سبحانه ويعبر عنه برحمته التي وسعت كل شيء وبمشيته التي بها صدرت عنه الاشياء
كلها او يجعل كل منها بما في مرتبة نفسه انما هو صنع الله الذي انصبغ في كل شيء
بصبغه وظهر بحكمه وهيئته بوجه اعلى مما يتصوره العامة وان كان لها
تاثير في الاعداد هذا منه فلا ينافي قوله بكونها الوسايط موثرة في الاعداد
بالاصالة بضرب من الحقيقة وموثرة في الايجاد بضرب من التبعية والمجاز

وبعكس هذا كان شأنه تم فافهم مهما سلوبا اعلم ان من خاصية سلب الشئ

عن الشئ ان يلاحظ هذا الشئ بدون ذلك وهذا ابدا في التقويم والتقوم

ولم يحل منها اى من الاشياء هذا امتنع لا ثبات في قولهم انا هو من خلقه

وخلقه خلو منه فان البينونة الصفتية ثابتة بينه تم وبين خلقه والبينونة العزلية

منفية فافهم توحيد عن شئ محصله كون حقيقة الحق الوجود تم شانها تماما

التمامات كال الكمالات بضرب اعلى بسيط الحقيقة كل الاشياء وهو الشئ بحقيقة

الشيئية فافهم انه هو وجود الاشياء كلها هذا امنه قس هو ما ايراد من اصحاب

العلم وجوده يدل [illegible] وهذا امر غامض محصله ان كل موجود ممكن موجود

بوجود زائد خارج عنه لا كجزء [illegible] عن شئ والزيادة مناعيرا [illegible] الجمهور

اعلم انه لما نفى كونه خاليا عن الاشياء يعني معنى كونه سبحانه غير خال عن الاشياء

قوله هو احاطة علمه واتقان صنعه تم بلبوع الوجودات كلها يعني ان علمه سبحانه بذاته

الذي هو عين ذاته هو العلم بكل الاشياء وتمام العلوم بها بعينه وكمال التمام

وتمامه هو ذلك الشئ بعينه بضرب اكمل وبوجه اعلى فعلمه بذاته سبحانه وتم

عن مشابهة الاشياء ذات الذوات وحقيقة الحقائق بضرب اشرف واعلى وهذا

حقيقة العلم [illegible]

غامض

غامض غالى عالى لا ينال الا الكامل بعد الكامل سبحانه يجب ان يكون واجب بسيطا يعني انه مع قوله

وحدته وبساطته الحقة علم لكل شئ تفصيلا فهو اجمال في عين التفصيل وتفصيل في عين الاجمال

وله وجه دقيق غامض لا ينكشف الا للثاقب البصر والواقف الخبير به من اصحاب التعليم

وكون واحد اجمالي عقلي على وجه اعلى واشرف هذا الكون الاجمالي العقلي الجمعي

الذي كل الاكوان في مرتبة نفسه لا ان الكل له بعض وهو المعبر عنه بالعلم الاجمالي

في عين الكشف التفصيلي الذي لا يتصور كشف تفصيلي اتم منه ومن لك كون العلم اجماليا

في عين التفصيل وتفصيليا في عين الاجمال لا يتيسر الا القليل من اصحاب الكمال

ومن كشف الاجمال في عين التفصيل فهو اهل لذلك المثال قبل كونها فهو بعينه

علم بها فيكون القبلية في حقه عين البعدية والمعية والتفاوت انما هو بضرب

من الاعتبار وهذا من اعجب العجايب يعلم الاسباب ومطابقاتها عين المسببات

بالمطابقات اذ السبب عنده يكون بنحو تمام المسبب فكان السبب هو المسبب بنحو اتم

والمسبب هو السبب بنحو انقص والكمال والنقص يوجبان بينونة الصفة

من جهة الاسباب سبب الاشياء كلها هو كل الاشياء بضرب اعلى وهو تمامها

وكمالها بنحو من الحقيقة كما قال [illegible] وهو الشئ بحقيقة الشيئية وهذا هو المعنى

هىهنا من الكلية فعلمه سبحانه من الاشياء كلها مع انه كلى لا يعزب عنه شى كليا كان
او جزئيا اذ الكلية هنا هو الاحاطة التى عين ذاته البسيطة ببسيطة الحقيقة هو تمام
الاشياء وكلها الا ان الفضل الكل منه لبعض فاستبصر   وسعت كل شئ قال تعـ
وهو معكم اينما كنتم وقال ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا
هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم وقال فاينما تولوا فثم وجه
الله وقال هو الاول والاخر والظاهر والباطن فلما تحقق اولياء الله بمعانى هذه
الايات شاهدوه باعين قلوبهم قال تعـ والشهداء عند ربهم وقال شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال الا من شهد بالحق وهم يعلمون سئل
امير المؤمنين ع هل رايت ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره
قيل وكيف رايته قال ويلك لا تدركه الابصار ولكن راته القلوب بحقايق
الايمان وقال ابن الحسين ع سيد الشهداء كيف يستدل عليك بما هو مفتقر
فى وجوده اليك ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك
متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت تكون الاثار هى التى
توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليه رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل

العيون فى مشاهدته

له

له من حبك نصيبا وقال ع تعرفت لكل شى فما جهلك شى وقال ع تعرفت الى فى كل
شى فرايتك ظاهرا فى كل شى فانت الظاهر لكل شى الى غير ذلك مما ورد عنهم ع فى هذا المعنى
وهو سبحانه قبل كل شى وبعد كل شى ومع كل شى فاذا كان مع كل شى فهو سبحانه مع
كل قبل ومع كل بعد فهو سبحانه قبلية كل قبل وبعدية كل بعد فلا قبل الا هو ولا بعد
الا هو هو الاول والاخر فلا يتصور له قبل ولا بعد هذا هو مراد الشارح العارف
وهو من غوامض رموز الالهية ولا يصل اليه ولا ينال له الا من يشاء هدايته
فان دنائة الاخص ثم يعنى ان العلم من حيث هو علم لا ينقسم الى الجزئية والمكانية
لا يتصف بالجزئية ما لم ينضم اليه حيثية الزيادة الفكرية ونقيصته الخاصة الا
والظلمة النفسانية وهذا لا يتصور الا بعد تنزلات كثيرة وما لم يتنزل نور
الوجود ولم يقترن بظلمة المادة الهيولانية وغسق تعلق النفس المتعلقة بالمادة
الجسمانية الحيوانية لم يتصور العلم الفكرى فالجزئية ليس من اقسام العلم بما هو
علم ونور بل انها الا من اقسام العلم الناقص بما هو ناقص فاعتبر انه مع وضوحه
دقيق   موجودات متاصلة اى كالسوادات المتعددة المختلفة بالشدة والضعف
فى حقيقة السواد والتكثر فى الحقيقة السوادية انما هو على الحقيقة وهذا انما يتراى

في بادي النظر في امر الوجود وتعدد الموجودات ويتوهم من هنا التعدد والتكثر
في حقيقة الوجود والعلية والمعلولية وتلك الحقيقة التي هي بما هي حقيقة الوجود
ليست الا ذاته نعم كما ورد عنهم ع وهو الشيء بحقيقة الشيئية واما الامر في نفسه فانما
هو بخلاف ما يتراءى ويتوهمه الجمهور من اصحاب النظر فان العلة بالحقيقة ليست
حقيقة الا امر الوجود ومعلولاتها ليست من سنخ الحقيقة تعم عن ذلك بل ان هي
الا فيوضات الحقيقة وشئونها البائنة عن الحقيقة بالبينونة الصفتية من دون
ان يكون لشيء منها في مرتبة نفسه العاقرة حظ من تلك الحقيقة المقدسة عن شوب
التكثر كما هو الامر في السواد فان حقيقة السواد ومتاصلة في كونه سوادا
والامر في الوجود وتكثره تعم عن ذلك فان حقيقته لا يتصور ان تتكثر بحسب نفس
تلك الحقيقة البحتة حتى يكون الوجود المعلول متاصلا في كونه وجودا او موجودا
بل الاصالة هنا منحصرة بالوجود الصرف الغني القيومي وحده لا شريك له
وما سواه انما هو موجود بضرب من التبعية والمجاز الذي لا ينافي كون المعلول
موجودا بالحقيقة لا بطريق المجاز في الاسناد كما يظهر من قولهم وجد
زيد الى زيد وهذا هو مخلص مرام الشيخ العارف والحق عند اهله فاحسن التدبر

فانّ

فانه من الغوامض البالغة وفهمه لا يتصور باللسان المتعارف بين الجمهور وانما هو لسان
وراء الالسنة السابقة   وانما امتيازه ثم ما بين عن الاشياء بالقهر لها وبانشائها
عنه بالخضوع له لا فرق بينه وبين خلقه الا انهم عباده مربوبون والمراد من القهر
هو الاحاطة القيومية كاحاطة الوجود بالمهية مع تقدسه عن احكام المهية والامر
عند الجمهور انما هو بعكس ذلك فانهم يقولون ان المهية كلية والوجود الموجود في الخارج
جزئي والكلي محيط بالجزئي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كيف وله الوجود قيوما للمهية
العاقرة بالذات اليه ومقومها وقيومها التي لا يحاط به بل الامر بالعكس بما هو من
هو لا هو الا هو فاعتبر فان فيه قرة عينك   تفصيل التفصيل هنا ضرب من التجدد
والتغير كما قال سبحانه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهذا هو مصحح
القول بالبداء الموروث عن معادن الحكمة والعصمة ع ولكنه سبحانه مع كونه مقدرا
وموصوفا بالعلم القدري التفصيلي حسب مراتبه الكريمة السابقة باعتبار احاطته
وشمول علمه وانبساط رحمته لا يتغير ولا يتصف بالتغير والتجدد في شيء من صفاته
قضائية كانت او قدرية والسر فيه هو القهر والاحاطة والشمول والسعة في المتغير
لا بد فيه من التجدد والانحصار ليتغير من الفقدان الى الوجدان وليس له سبحانه

لشمول علمه قد يما كان او قضائيا فعلي ولا وجدان بعد ان لم يكن وسر السر هو اثر
في كل بحسبه ولا هو الا هو تقدس عن الزمان يعني دليل عليه ما منهم بمعنى المتغيرات
اعتبار التغير في حدود ذواتها واحيانا ما منهم كسبق الزمان بجلّ اجزاء الزمان
لا سبق الجزء الذي سبق بابتداء شيء وانتهائه بل بسبق انتهائه الجزء الآخر منه مشتمل على
الجزء الذي به يسبق ابتدائه فالسابق فيه على الابتداء غير السابق فيه على الانتهاء
لما ثبت وتقرر انه لا ينتقض بطبيعة الوجود واضافاتها بحسب ما يتراءى من ظاهر
الامر من حيث كون الوجود عند الشيخ العارف طبيعة واحدة ومع وحدتها ينقسم
بحسب نفسها الى العلة والمعلول وبعض مراتب الوجود علة لبعض آخر واما علم
الانتقاض فالسر فيه هو ان الطبيعة التي هي بالعرض ان يكون بعض اشخاصها علة
لبعض آخر انما يكون طبيعة لا يؤدي اختلافها في الافراد والآحاد بالشدة والضعف
الى البينونة الصفتية والطبيعة الوجودية فهو على خلاف ذلك وسر ليس
هو ان حقيقة الوجود ليست بحسب نفس الحقيقة منقسمة الى العلة والمعلول بل حقيقة
فيه ليست الا علة والمعلولات شؤونها وآثارها وفيوضاتها محصل هذه الحجة
انما هو اختصاص الحكم بالطبايع التي يتوهم على صحتها بالتواطؤ او بالتشكيك المشهور العامي

لا ما يتوهم على ماهية بالتشكيك الخاصي الموصل الى البينونة الصفتية التي هي بالحقيقة مرجع الى
الاختلاف في الطبيعة والذات ولا يبقى الاشتراك في الطبيعة عند تلك البينونة بخلاف خلاف
فاعتبر واستبصر مشكل الامر في باب المتضايفين كالعلية والمعلولية والقرب والبعد
حيث ان الحكم بظاهر الامر في كل علة ومعلول وقريب وبعيد سواء كان العلة واجبا
بالذات او ممكنا وكذا القريب والبعيد والسر في التفاوت في التفرقة امر غامض
غايص في الغموض وقد مر منه شيء قبيل ذلك في باب وصفه سبحانه بالاضافة ما يكفي
العارف بلسان القوم ماله نفس ذات ذكر فان كل ما له نفس ذات ذكر وحفظ
حافظة وخيال يحشر بالانفراد والاستقلال ويبقى نفس التخصيص في النشأة الثانية
الاخروية بنحو الانفراد كما وجدت وبقيت في هذه النشأة الاولية الدنياوية
بنحو الانفراد بخلاف عكسه فان ما ليس له نفس كلي وان كان له وجود انفرادي
في النشأة الاولى لكنه ليس مما يحشر في الارض الآخرة بالوجود الانفرادي
بل يؤل الى مولاه ورب نوعه وحكم بوجه حكم عكس النقيض عند اضمحلال انيته
وهذا هو مراد الشيخ العارف الكامل وهو من الغوامض المعادية ليعلم
ان لا حجاب بينه وبين خلقه فيه ثمرة عليا ونتيجة كبرى في باب ظهور الاشياء كلها

له سبحانه معية وظهور لكل شيء منها كما في الخبر النبوي حاضر بحضرة كل شيء ومع الحسين تعرفت

لكل شيء مع امثال شيء وامثال ذلك في الوجود عندهم لا تكاد تحصى وهذا هو المعرفة

الفطرية التي لا تخص بها شيء وسنة الله التي لا تبديل لها عند التجلي كما هو الامر

عند انصرام عمر الدنيا وفناء الاشياء كلها واندكاك انياتها وهو التقهر الالهي

التي بها يفني كل شيء ما سواه ولا يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ويرجع الامر

الى ما كان لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ثم يتجلى تجليا آخر وينفخ فيه اخرى

فتبعث الارواح الى الاجساد المثالية الاخروية وهي هذه الاجساد بعينها

والارواح هذه الارواح بعينها بلا تفاوت اصلا الا انها لا تكون في دار دنياوية

المثال الثالث والسر في المقام كله في كون بعض تلك الاوعية محيطا

ببعضها وحل العقد انما هو بتلك الاحاطة والعبارة لا تفي ببيانها وهذه

الاحاطة بالحقيقة انما هي التي يعبر عنها بقرة عين اصحاب التوحيد قصارى

معيتها اعلم ان معيته سبحانه بالاشياء العالمية انما هي بمعنى الاحاطة التي يعبر

عنها بلسان العرفان بالوحدة في الكثرة ويعبر عنها بلسان القرآن بهو معكم

اينما كنتم وما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الاية وهذه المعية الاحاطة

تكون

تكون المناط العلم التفصيلي الذي هو لها مع وجود الاشياء كما ينظر اليه قوله سبحانه نعم

انى معكم اسمع وارى فليعتبر ليست الا اتصالها بما ينبغي ان الزمان بحسب وحدته

الاتصالية الغير القارة التي لا بداية لها ولا نهاية حية جامعة بين اجزائه فالاجزاء

باسرها موجودة بوجود واحد دهري غير متبدل ولا منقطع كلها شخص واحد

غير قار ولا معنى للمعية الا هذا فافهم فعينها في الوجود الدهري يحصل القاعدة

هو انه لو لم يخل عنه شيء من الاشياء ولم يخل منه مكان ومكاني وزمان وزماني طرفة

عين ابدا وكان غير هذا دهريا كان او سرمديا ومما سواه سبحانه وتعالى عما ان جزء

الاشياء ومصاحبتها كمصاحبة شيء مع شيء داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء

خارج عن الاشياء لا كخروج شيء عن شيء فهو معها لا كمعية شيء لشيء اذ هو شيء

بخلاف الاشياء فعلمه بكل شيء سبحان الاحد الصمد الذي احاط بكل شيء

علمه وقدرته وهذا انما هو خاصية صمديته وخاصية احاطته التي تنافي كون

علمه قبل وجود الاشياء غير علمه حين وجودها وبعد وجودها صمديته واحاطته

بل احديته كما هو حكمنا فانا نعلم الشيء قبل وجوده علما مغايرا لعلمنا به حين وجوده

وبعد وجوده وبالعكس وهذا هو علة تجويزنا ومفهوم تنبيها فالعلم المحيط

فيها بان يكون قبل وجود الاشياء وحين وجودها و بعد وجودها ثابتا منزها
من شوائب التغير و التعدد وهو بوحدته مع القبل والحين والبعد وا
يعني كون النسبة حادثة بمعنى كون متعلقاتها حادثة لا نفس النسبة فان نسبة
القدرة القديمة و كما حقق شي واحدة غير متجددة وكيف لا وهي صفة القديم
القديم قديمة كما ان صفة الحادثة حادثة وهذا مع وضوحه وظهوره بحيث
لا يكاد لا يخفى غامض في الغموض بالغ في البطون والخفاء بحيث لا يكاد ان يظهر
احد الا واحد بعد واحد وهو كما قيل سهل الممتنع ظاهر في عين بطونه باطن
في عين ظهوره وهكذا امثال هذا وهو الحكم الكلي بان كل انسان حي
كما ترى يدل على انه حاكم في هذا المرتبة القضائية الكلية لا يعلم موتا الا
التشخص وهو عقوبة الا على الوجه الكلي الذي يعزب عنه خصوصيته وتعينية
وهذا كما ترى يتوجه عليه ما توجه على الفلاسفة القائلين بان علمه تعالى بالجزئيات
انما هو على الوجه الكلي اي بالمهية الكلية التي يخرج عنها خصوصيات الاشخاص
وانحاء الوجودات الشخصية المتخصصة بذواتها وانما توجه هذا على ظاهر
اشتهر منهم مع انه يمكن تاويل كلامهم فيه الى ما يؤل الى الحق الصريح والقول الصحيح

كلمات اصحاب الحكمة الحقة مرموزة وما يرد عليهم انما يرد على ظاهر اقاويلهم حسبما يتعا
ويتبادر عند الجمهور والامر خلافه عند اكابر الاقدمين من الاساطين المقتبسين
علومهم الحقيقية ومعارفهم الحقة من مشكوة النبوة والولاية عقيب مجاهداتهم
ورياضاتهم النورية وهكذا الامر ههنا وفي كلام الشيخ العارف الكامل اذ الكلام ههنا
هي بمعنى الاحاطة الكلية التي لا يعزب عنه شي كليا كان او جزئيا والسر فيه عظيم
لا يسعه المجال هنا ليست محفوظة الصور اي ليست محفوظة تصورها المتحوق
بوجوداتها الجزئية المتغيرة العقلية في اللوح المحفوظ الالهي الكلي وان كانت تلك
متلبسة بها وغير باعيانها الحاكية عن انفسها فان اللوح الالهي القضائي لا يعزب
عنه شي اصلا وانه محيط بالصور الكلية العقلية النوعية وبما اشتملت عليها
من صور اعيان الجزئيات ثبوتا لا وجودا فان وجود تلك الصور الكلية تشتمل
وجودات الجزئيات نضربا على

